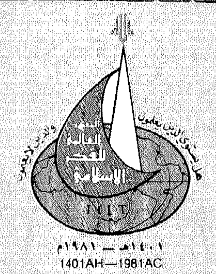




سلسلة المنهجية الإسلامية (١٢)

قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية

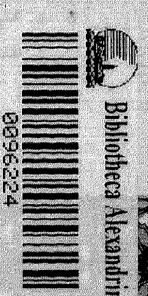
إعداد

د. أحمد عروة
د. أحمد فؤاد باشا
د. عبد الحميد مدكور
د. علا مصطفى أنور
جمعة محمد
ماد الدين خليل

د. غازي عناية
د. فوقية حسن
د. محمد امزيان
د. محمد عبد الستار نصار
د. محمد علي محمد الجندي
د. محمد عمارة

د. مصطفى عشوي

تحرير: د. نصر محمد عارف



المشاركون

– ا.د. أحمد عروة	أستاذ بجامعة الجزائر
– ا.د. أحمد فؤاد باشا	أستاذ الفيزياء ،كلية العلوم ،جامعة القاهرة
– ا.د. عبد الحميد مدكور	أستاذ الفلسفة،كلية دار العلوم
– ا.د. علا مصطفى أنور	خبير بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
– ا.د. على جمعة محمد	أستاذ أصول الفقه ،جامعة الأزهر
– ا.د. عماد الدين خليل	أستاذ التاريخ الإسلامي ،جامعة الموصل
– ا.د. غازى عناية	أستاذ بجامعة الجزائر
– ا.د. فوقية حسين محمود	أستاذ الفلسفة ،كلية البنات
– ا.د. محمد أمزيان	أستاذ بكلية الآداب ،الرباط
– ا.د. محمد عبد الستار نصار	أستاذ العقيدة ، جامعة الأزهر
– ا.د. محمد على الجندى	أستاذ الفلسفة ،كلية الدراسات العربية،جامعة المنيا
– ا.د. محمد عمارة	مفكر إسلامي
– ا.د. مصطفى عشوى	أستاذ علم النفس ،الجامعة العالمية الإسلامية ،ماليزيا

قضايا المنهجية فى العلوم الإسلامية والاجتماعية

الطبعة الأولى
(١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م)

قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية

إعداد

د. أحمد عروة
د. أحمد فؤاد باشا
د. عبد الحميد مدكور
د. علا مصطفى أنور
د. على جمعة محمد
د. عماد الدين خليل
د. غازى عناية
د. فوقية حسن
د. محمد أمزيان
د. محمد عبد الستار نصار
د. محمد على محمد الجندى
د. محمد عمارة
د. مصطفى عشوى

تحرير

د. نصر محمد عارف

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
القاهرة
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

(سلسلة المنهجية الإسلامية ؛ ١٢)

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة .

عارف ، نصر محمد (محرر)
قضايا المنهجية فى العلوم الإسلامية والاجتماعية /
تحرير نصر محمد عارف .- ط١. - القاهرة :
المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٦
٤٢٣ ص ؛ سم .- (سلسلة المنهجية الإسلامية ؛ ١٢)
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .
تدمك ٢ - ٦٣ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧.
١ - طرق البحث أ - العنوان .

رقم التصنيف : ٠٠١.٤
رقم الإيداع : ٨٥٩١ / ١٩٩٦

المحتويات

الموضوع | الصفحة

مقدمة

بداية ينبغي التأكيد أن غاية مثل هذه الندوات طرح المحددات العامة لقضية المنهجية Methodology – فى النسق المعرفى الإسلامي – للنقاش المتصل المتواصل مع "الذات" المفارقة فى الزمان ، و"الآخر" المغاير فى المكان بغية الوصول إلى تقديم إطار عام للمنهجية القائمة على معطيات النموذج المعرفى الإسلامى ، التى تقود العقل وتحدد خطواته الموصلة إلى أدنى ضوء من نور الحقيقة ، التي ينبغى التسليم بأنه لا يمكن الإمساك بتلابيبها أو الإحاطة بها لأنها نهاية الوجود المستحيل وصوله من الموجود ، ولأنه فوق كل ذى علم عليم ، وبعد علم كل عالم دائما الله أعلم .

وحيث أن موضوع المنهجية ، موضوع معقد فى طبيعته ، نظراً لتعدد أبعاده ، وتنوع زوايا النظر إليه ، واختلاف الرؤى والمنظورات عند التعامل معه ، ولكونه الموضوع الأساسى في بنية أى نسق معرفى ، والمقدمة الضرورية لتأسيس أى علم من العلوم ، والشروط اللازمة لسلامة التفكير ودقة البحث وإصابة النتائج والخلاصات ، نظراً لكل ذلك سوف يقتصر تناول هذا الموضوع على إثارة أهم القضايا والإشكالات فى هذه القضية ، بصورة تثير فى الأذهان أسئلة أكثر مما تقدم إجابات محددة ، تدفع للقلق والتفكير أكثر مما تؤدى إلى الراحة الفكرية والاطمئنان العلمى .

وقبل الدخول إلى رحاب قضايا المنهجية ينبغي تقديم مقدمات ثلاث ، ينبغي اتخاذها اساساً للبحث ومنطلقا للفهم وضابطا لحدود القضية وتفريعات هذه المقدمات هى :-

أولا : أن المنهجية لا توصف بالإسلامية ، لأنها بحث فى الوسائل ، والوسائل عامة تقل فيها عناصر الخصوصية أو كما يقول الإمام السيوطى فى " الأشباه والنظائر فى فقه الشافعية :" إنه " يغتفر فى الوسائل مالا يغتفر فى المقاصد " ومن ثم فوصف الإسلامية ينبغى، أو يجدر أن يوسم به النموذج المعرفى أو النظام المعرفى أو النسق المعرفى ، لأنه هو الأساس الذى تبنى عليه المنهجية فتنساب مسلماته ، وفرضياته ومعاييره ورؤيته للعالم : إنسان وكون وحياة وإله فوقهم فى جميع أبعاد المنهجية ووسائلها وقواعدها وأطرها التحليلة والتفسيرية وأدواتها . فتصبغها بصبغة هذا النموذج أو ذاك، ومن ثم فنفس المنهجية إذا تم إدماجها فى نموذج معرفى معين فإنها ما تلبث وإن تتلبس به وتكون على شاكلته ، والمتأمل فى الفلسفة التى حكمت بدايات تعامل الغرب مع العلوم الإسلامية سواء فى تعاملهم مع مقدمة ابن خلدون أو علم أصول الفقه ومناهجه ، يلحظ أنه تم نقل المنهجية دون نموذجها المعرفى ومن ثم أدمجت فى نموذج معرفى مغاير لها فأصبحت غير ذاتها وتحولت إلى نسيج جديد .

ثانيا : أن المنهجية والمنهج ليسا حقيقة واحدة وإنما أحدهما يمثل إطاراً للآخر ، فالمنهجية Methodology هي العلم الذي يدرس كيفية بناء المناهج واختبارها وتشغيلها وتعديلها ونقضها وإعادة بنائها ، يبحث في كلياتها ومسلماتها وأطرها العامة ، فهو الواصلة ما بين النموذج المعرفي والمناهج Methods ؛ التي تمثل الوسائل والطرائق التي تستخدم للوصول إلى الحقيقة ويسلكها العقل البشرى لكشف غوامض الوجود وفك أسراره والاقتراب من حقائقه . ومن ثم فهي أدوات للتفكير ، ولجمع الحقائق وتحليلها وتفسيرها وفهمها ، ولذلك فإن النقاش في هذا السياق منصرف إلى المنهجية وليس المناهج ، مع التأكيد أن فهم المنهجية في النسق المعرفى الإسلامى لا يمكن أن يتحقق بدون تحديد وتحليل المناهج المختلفة التى سلكها العقل المسلم فى مختلف العلوم والفنون .

ثالثا : أن المنهجية علم يدرس الـ " كيف " أى علم يسيطر عليه سؤال أداة الاستفهام فيه هى " كيف " وليس ماذا أو لماذا أو أين . . . إلخ . فهو ينشغل دائما بمناقشة الكيفية التى يمكن من خلالها الوصول إلى كذا أو فهم كذا . . . إلخ ، فعلى سبيل المثال لا يهتم بماهية العلاقة بين الوحى والوجود أو ضرورتها أو شرعيتها أو أهميتها ، وإنما ينصرف بالأساس إلى كيفية الدمج بين القراءتين لتحقيق أفضل فهم ممكن للواقع ونفس الأمر ، فكيف نستطيع الجمع بين القراءتين فى هذا العلم أو ذاك وما هى الوسائل التى يمكن تطويرها لتحقيق ذلك .

وبعد تحليل تلك المقدمات الثلاث وتمحيصها وإعطائها حقها فى الحوار الفكرى المفعم بالفكر يمكن الانتقال إلى الأبعاد الأساسية لقضية المنهجية والتى يمكن القول أنها تدور حول العناصر الآتية : –

أولا : هناك جدل كبيرحول تحديد علاقة المنهج بالعلم بالأحرى حول تعريف مفهوم العلم ، وقد انقسمت إسهامات المعاصرين من علماء مناهج البحث فى الفكر الغربى إلى مدرستين : أولاهما : ترى أن العلم بموضوعه ؛ أى أن العلم يتحدد بذلك الكم من المعارف الذى يدرسه ويركز فيه ، ومن ثم يكون علم التاريخ هو تلك الموضوعات والمعارف والمعلومات المتعلقة بتتابع الحوادث وتطورها الزمنى ، وهكذا علم الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الفقه أو الأصول . . إلخ : وثانيهما : ترى أن العلم بمنهجه ؛ أى أن كم المعارف المتوفر فى موضوع معين لا يؤسس علماً ، ولا ينتج معرفة علمية منظمة ، وإنما المنهج هو الذى يؤسس ذلك العلم ، فالتاريخ لا يكون تاريخاً إلا بمنهج التاريخ ، إلا فما الفارق بين علم التاريخ والأدب والقصة والسير الشعبية ، وما الفارق بين علم السياسة وكتابات الصحافة ، وما الفرق بين علم الفقه ، وآراء العامة وفتاوى الجهَّال . إن الفارق الأساسى هو وجود منهج ضابط يعطى للعلم صفته وماهيته ويحدد موضوعه وحقله ، والرأى الثانى هو الأجدر بالنظر والبحث والتفكير .

ثانيا : هناك تعدد فى الدلالة العربية لمفهوم المنهج ، خصوصاً فى الاستخدام المعاصر ، حيث نجد أنه يستخدم بدلالات متنوعة ، فتارة يكون مرادفاً للنموذج المعرفى والرؤية الكلية للإنسان والكون والحياة فيقال المنهج الإسلامى ، وأخرى يرادف موضوعاً أو تخصصاً علمياً فيقال المنهج الاقتصادى فى الإسلام أو المنهج السياسى فى الإسلام ، ويقصد به علم الاقتصاد أو علم السياسة عند المسلمين ، وثالثة يرادف المذهبية ، فيقال منهج المعتزلة أو الأحناف أو الحنابلة ، ورابعة يرادف أسلوب البحث الذى يتبعه فرد أو مفكر معين فيقال منهج ابن تيمية فى كذا، ونادراً ما يستخدم فى دلالة تقترب من المعنى الذى يركز على وسائل أو طرائق البحث العلمى ، وهذه قضية تحتاج أيضاً إلى ضبط لتحديد دلالة المصطلح بين المتعاملين به .

ثالثاً : ضرورة المنهجية ولزومية التفكير فيها وبها :

بداية ينبغى التأكيد على أن أى فكرة أو مقولة لكي تكون معرفة فلابد أن تكون حقيقة ولابد أن يكون هناك اعتقاد بأنها كذلك ، لذلك عرّف العلماء المسلمون العلم بأنه «الإدراك الجازم ، المطابق للواقع عن دليل » ، ويكون إدراكاً حتى لا يختلط بالشعور والإحساس والرغبات ، ويكون جازماً حتى لا يختلط بالظن والتوهم ، ويكون مطابقاً للواقع حتى لا يكون خيالاً أو وهماً ، وعن دليل كى لا يقع المرء فى التقليد دون بيّنة . ومن ثم فالمنهجية مسألة تتعلق بكل تلك العمليات المعرفية التى تؤدي للوصول إلى معرفة حقيقية تلقى فى النفس يقيناً أنها كذلك .

وتنبع ضرورة المنهجية فى الموجبات التالية :

١- إن الواقع الإنسانى والاجتماعى متعدد متشابك تتداخل العوامل المؤثرة فيه والمكونة له ، وتتعقد بصورة تجعل من محاولة نقل صورة الواقع ، كما هى ، نوعاً من الروائية مفككة الحبكة أو نوعاً من القصص الشعبى خيالى المحور والفكرة، لذلك فإن المنهجية إذا ما أحسنت صياغتها واختيارها تمكن الباحث من الدخول للواقع من أقرب الأبواب المؤدية للحقيقة ، وتعيد فرز الحقائق الواقعية وترتيبها وتحديد مقدماتها من نتائجها وتوضيح أيها يؤثر وأيها يتأثر . . . إلخ .

٢- إن تعقّد الواقع وتشابكه يفرض أيضاً ضرورة تحقيق التكافؤ ما بين المنهج والظاهرة موضع البحث ، بحيث يكون المنهج مناسباً لفهم الظاهرة ونقلها كما هى دون أصطناع لها أو اجتزاء منها أو بتر لبعض مكوناتها . وهذا الأمر تضبطه القواعد المنهجية التى بنى عليها المنهج ، ومن ثم فالظاهرة فرض المنهج الملائم لها وينبغي أن تكون هى الحكم فى اختيار المناهج .

٣- إن المنهج ليس وسيلة محايدة في تناول الموضوعات ودراستها وإنما هو إطار لا ينقل من الواقع إلا ما يتناسب معه ويكون على مقاسه ويدخل فى تكوينه الداخلى ، ومن ثم تكون هناك ضرورة لتأسيس منهجية تنبثق عنها مناهج تتلاءم مع الظواهر والموضوعات النابعة من نفس فلسفة المنهجية موضع التحليل .

٤- أن ما ندركه من الواقع فى أزمانه المختلفة وأماكنه المتباينة ليس هو الواقع ذاته وإنما هو خلاصة تفاعل عناصر ثلاثة : هى المسلمات الكامنه فى أذهاننا أو هى المنهجية التى نعتمد عليها ، والأدوات أو المناهج المستخدمة فى الدراسة والحقائق الواقعية ، وكل تلك العناصر تمر من خلال وسيط إنسانى يختلف من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى حتى لنفس الشخص ، ومن ثم فالبحث القائم على منهجية سليمة متسقة لا يعنى أنه ينقل الحقيقة كما هى بصورة كاملة . بل ينقل أقرب صورة منها، ولا يعنى أنه يقول الكلمة الأخيرة فى الموضوع وإنما يقول فيه قولاً قد يختلف عليه ومعه آخرون ، ومن ثم دائماً هناك ﴿ فوق كل ذى علم عليم ﴾ ودائماً نقول "والله أعلم" .

رابعاً : المنهجية فلسفة وإجراءات : الفلسفة تكمن فى النموذج المعرفى والإجراءات هي المناهج والأدوات ، ولذلك ذُكر فى الفقرة السابقة أن المنهجية واسطة ما بين النموذج المعرفى والمناهج . وكون المنهجية فلسفة وإجراءات يترتب على ذلك مجموعة من النتائج أهمها :

أ- أن المناهج تستبطن فلسفتها ، وأن الإجراءات المنهجية والأدوات البسيطة تحمل فى طيّاتها وثناياها فلسفة المنهجية التى نبعت منها وبنيت عليها ، ومن ثم لا يمكن التعامل معها على أنها محايدة ، فالمنهاج السائد الآن فى العلوم الاجتماعية من منهج إحصائى ، إلى دراسة حالة ، إلى وظيفى ، إلى طبقى ، . . . إلخ ، تحمل فى جوهرها فلسفة معينة وليست أدوات محايدة .

ب- أنه يمكن الفصل بين المناهج أو الأدوات وبين الفلسفة الكامنة خلفها إذا ما أدرك الباحث المتضمنات الأيديولوجية ، والمسلّمات الإبستمولوجية الكامنة خلفها .

جـ- إن بناء فلسفة المنهجية خطوة أولى ضرورية سابقة على بناء أدواتها ومناهجها . أما محاولات البدء من الفرع قبل الأصل فلن تؤسس منهجية ، وإنما تطوّع أدوات منهجية قائمة لتتناسب بدرجة أو بأخرى مع الواقع موضع الدراسة .

خامساً : كما سبق القول فإن المنهجية تتكون من فلسفة وإجراءات ، ولكن هل هذا القول يكفى لتحديد أبعاد المنهجية ومكوناتها بصورة تحقق تمام الفهم وغاية الإحاطة

بالموضوع ، ومن المؤكد أن الإجابة بالنفى ؛ لأن القول بالفلسفة والإجراءات فيه تعميم واسع يحتاج إلى تفصيل ، سنوجزه فى التالى :

(١) الإطار المرجعى : وهو ذلك الجزء الحى الواعى من النموذج المعرفى الذى يكون حافزاً فى ذهن الباحث ، فيشكل رؤيته ويحدد مسلماته ومقولاته الكبرى . وهو ما أطلق عليه الأستاذ محمود شاكر مفهوم « ما قبل المنهج » .

(٢) تحديد المسلمات والافتراضات المنبثقة عن النموذج المعرفى والتى تمثل أساس المنهجية ، فلكل نموذج معرفى مسلماته ، ومعاييره ، وقواعده ورؤيته التي تميزه عن الآخر فهذه المسلمات والمعايير تشكل أساساً للمنهجية ، ولا يمكن فهمها بدون فهم هذا البعد حيث تمثل المنهجية واصلة أو حلقة وسيطه ما بين النموذج المعرفى من ناحية والمناهج التطبيقية من ناحية أخرى سواء كانت مناهج كلية مثل منهج التعامل مع القرآن أو السنة أو الفكر الإسلامى أو الفكر غير الإسلامى، أو المناهج الجزئية في العلوم المختلفة .

(٣) تحديد مصادر المعرفة التى تمثل مظان للحقيقة ينبغى أن تنصرف المنهجية للبحث فيها ، فالإنطلاق من أن مصدر المعرفة الوحيد هو الوجود والمحسوس ، يوجد منهجية تختلف عن الرؤية العرفانية الباطنية ، كذلك فإن الإنطلاق من أن مصادر المعرفة هي الوحى والوجود ويختلف عن السابقين ، حيث يؤدى تحديد مصادر المعرفة إلى تحديد أبعاد المنهجية ، وهنا ينبغى التأكيد على أن البحث فى هذا السياق لا ينصرف إلى مصادر المعرفة فى ذاتها أى بعدها الأنطولوجي وإنما ينصب على تعلقها بصياغة المنهجية أى بعدها الإبستمولوجى .

(٤) إشكالية المفاهيم أو أوعية المنهج التى يصب فيها معاينة ودلالاته وحقائق الواقع ومكوناته ، وهى أشكالية غاية فى التعقيد تستمد تعقيدها من تعقد العلاقة بين اللسان أى اللغة والواقع الموجود والإنسان المتعامل معه ، حيث أن وضع الألفاظ بإزاء المعانى لابد أن يؤدى إلى مناسبة اللفظ للمعنى حتى يكون على مقاسه دون نقصان أو زيادة وبصورة تجعل المتعاملين به ترتسم فى أذهانهم دلالات وحقائق واحدة .

(٥) وحدات التحليل تعتبر من أكثرالقضايا التى تحكم حدود المنهجية وتحدد شمولها من عدمه ، وتفترق عندها الأنساق المختلفة ، فمثلا هل الفرد أو الجماعة أو الأمة هى وحدة تحليل الباحث الاجتماعى ؟ وهل القوة أو السلطة أو المصلحة هي وحدة التحليل عند الباحث السياسى ؟ وهل اللذة أو الدافع أو النفس أو الروح هي وحدة التحليل عند الباحث النفسى ؟. . . . إلخ . قضايا تحتاج إلى مزيد نقاش لأنها تحدد بعد ذلك بنية العلم وملامحه .

(٦) تحديد المتغيرات أو العناصر المشكلة للظواهر يمثل بعداً أساساً فى المنهجية. حيث تتعدد المؤثرات أو المحددات الموجودة فى الواقع فأيها تدخله المنهجية فى اعتبارها ؟ وما هي الأوزان النسبية لهذه المتغيرات ؟ فهل هذه المتغيرات هى الاقتصادى والاجتماعى والثقافى والبيئى والنفسى فقط ، أم يضاف إليها العقيدى والروحى والغيبى والسنني . . . إلخ ؟ وما هى الأوزان النسبية لهذه الأبعاد ؟ وهل تنطلق المنهجية من التسليم بأن أحد هذه المتغيرات هو المستقل أى الذى يؤثر ولا يتأثر والباقى يتأثر ولا يؤثر ؟ أم أنها تقيم تدرجية معينة بينها بحيث تجعل لبعضها دوراً أكبر من الآخر أو أنها تقف منها جميعاً موقفا محايداً؟ وهل يعتبر البعد الدينى متغيراً مفردا أم أنه مكوناً أساسيا لجميع المتغيرات الأخرى ؟

(٧) ترتيب على السابق لابد من تحديد علاقة المنهجية موضع البحث بتصنيف العلوم فهل نرمى إلى منهجية لكل العلوم الاجتماعية والإنسانية أم لعلم معين منها أم للعلوم الطبيعية معها ؟ سؤال جوهرى يحدد طبيعة المنهجية موضع البحث والتحديد لان اختلاف الإجابة عليه تؤدى إلى اختلاف فى طبيعة المنهجية موضع البحث .

(٨) العلاقة المعقدة بين المنهجية والمناهج والأدوات حيث تكون المناهج والأدوات لصيقة بالمنهجية إذا طورت هذه الأدوات من داخلها ونبعت منها وانبثقت من عقول استبطنتها أما والحال مختلف (حيث المناهج القائمة الآن مختلفة بل مخالفة فى منهجيتها) ينبغى الوصول إليها فكيف يتم ادماج هذه الأدوات أو المناهج فى إطار المنهجية ذات الطبيعة الإسلامية ؟ وكيف يمكن تحييد تحيزاتها ونزع مسلماتها المعرفية ومتضمناتها الأيديولوجية منها ؟ وكيف يمكن إعادة تشكيلها بالمنهجية المبنية على النسق المعرفى الإسلامى بصورة تامة دون أن تفقد جزءاً أساسيا من فعاليتها واقتدارها البحثى؟

(٩) تحديد العناصر : التى تكون الظواهر موضع البحث وكيفية النظر إلى العلاقة بين هذه العناصر أو المتغيرات والأوزان النسبية لكل منها فالعناصر القائمة فى الواقع عادة ما تقسم إلى اجتماعى واقتصادى وبيئى وتاريخى ونفسى وسياسى ودينى . . إلخ فأى هذه العناصر له الأولوية ؟ وأيها المؤثر الأكبر ؟ وما هى العلاقة بينهما ؟ وما هو موقع العنصر الغيبى ؟ هل له وجود وما هو هذا الوجود؟ وما هى طبيعة علاقته بالعناصر الأخرى ؟ كل تلك التساؤلات تفترق عندها الأنساق المعرفية ، فالماركسية مثلاً تنطلق من أولوية البعد الاقتصادى على باقى العناصر .

(١٠) **خطوات البحث** : من إثارة المشكلة موضوع البحث إلي التحليل والتفسير عمليات منهجية تستخدم فيها أدوات متعددة . لعل أخطر مراحلها هى كيفية اختيار مشكلة البحث ؟ هل هي مشكلة حقيقية أم متوهمة ؟ وهل هذه المشكلة نابعة عن بيئة البحث أم نابعة عن بيئة أخرى ؟ مثل الأبحاث التى تغالى فى دراسة وضع المرأة والأقليات فى الوطن العربى ؟ والأبحاث التى تركز على دراسة علاقة الدين بالدولة . . إلخ تلك الإشكاليات نابعة فى بيئة أخرى من زمان آخر .

(١١) **القيم الضابطة للعمليات المنهجية** : وهنا تثور إشكالية افترقت حولها مدارس العلم فى الفكر الغربى ونقلت إلينا فكانت محوراً لصراع ممتد ، وهي العلاقة بين العلم والقيم وضرورة الفصل بين الحقائق والقيم كما تقول المدرسة الوضعية المنطقية في العلم ، وقد برزت فى هذه القضية إشكالية الموضوعية والحياد العلمى والتحيز .

وعلى الرغم من تعدد الأطروحات حول هذه القضية إلا أن ما انتهي إليه البحث حتى فى الفكر الغربى ذاته أنه لا يمكن الفصل بين الحقائق والقيم ، وأن الموضوعية التامة أسطورة لا وجود لها وإنما لابد من تحديد القيم الكامنة خلف البحث وإبرازها ، وأنه لابد من وجود قيم ضابطة للعمل العلمى وللممارسة المنهجية ، هنا يكفى مراجعة كتابات المسلمين حول آداب العالم والمعلم ، أو آداب البحث والمناظرة لاكتشاف ماهية القيم التى يجب أن تضبط العمل البحثى .

لبناء منهجية نابعة من النموذج المعرفى الإسلامى ينبغى بداية دراسة وتحليل مناهج وأدوات البحث فى العلوم التى وجدت فى الحضارة الإسلامية ونبعت من نسقها المعرفى واستبطنت نموذجها ابتداء من الفلك إلي أصول الفقه إلى مختلف العلوم الطبيعية والرياضية واللسانية والشرعية .

وقد جاءت أعمال هذه الندوة - على تعددها وتنوعها - متماسة أو متقاطعة مع معظم هذه القضايا ، بصورة تقدم نوعاً من العصف الذهنى حول القضية وتسهم بصورة جيدة فى دفعها خطوات إلي طريق الفهم والتبين وتأتى هذه الندوة كحلقة ثانية بعد الإسهام الواضح الذي خرج به المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى فى الخرطوم ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، والذى كان موضوعه "المنهجية الإسلامية للفكر الإسلامى" فى ثلاثة مجلدات لم تزل موضع اهتمام من الباحثين فى المنهجية من منظور أسلامى ، ومن ثم تأتى هذه الندوة الثانية التى عقدت بالمشاركة بين المعهد العالى للفكرالإسلامي وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر فى سبتمبر ١٩٨٩ .

وتبقى كلمة شكر فى حق من أشرف علي تنظيم هذه الندوة ينبغى توجيهها للأستاذ الدكتور / جمال الدين عطية المستشار الأكاديمى السابق للمعهد العالمى للفكر الإسلامى في القاهرة وللأستاذ الدكتور / عمار الطالبى رئيس جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية على مابذلاه من جهد فى الإعداد لهذه الندوة وتنظيمها حتى خرجت بصورتها العلمية الجادة التي ستسهم ولا شك فى دفع التفكير المنهجى عند الباحثين المسلمين خطوات فى طريق بناء المنهجية من منظور إسلامى بعد تأسيس نظامها المعرفى وتحديد أبعاده ومكوناته وتفصيلها .

ويبقى دائما لزاما علينا أن نردد (والله أعلم) .

نصر محمد عارف

القاهرة فى ٢٥ جمادى الأول ١٤١٧

٨ أكتوبر ١٩٩٦

المحور الأول
ابستمولوچيا العلم والمنهج

١ - ابستمولوچيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى .

٢ - التقييم الابستمولوچى المنهجى لمساهمات العلماء المسلمين واضافاتهم فى العلوم الرياضية والطبيعية .

٣ - نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى .

٤ - تلازم الموضوعية والمعيارية فى الميثودولوجيا الإسلامية .

٥ - المناهج بين النظرتين الآحادية والتعددية .

٦ - عناصر المنهج العلمى فى القرآن والسنة .

ابستمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى

د. أحمد فواد باشا

نشأت " الابستمولوجيا " أو " نظرية المعرفة "لتبحث عموما فى طبيعة وحدود المعرفة التى يسعى الإنسان لتحصيلها . وبالنسبة للمعرفة العلمية فإن الابستمولوجيا العلم " Epistemology of Science تعنى البحث فى النظرية العامة للعلم من حيث إمكان المعرفة العلمية ومصادرها ووسائلها وطبيعتها . فالبحث فى إمكان المعرفة العلمية يتضمن النظر فى إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، وفيما إذا كان بوسع الإنسان عن طريق العلوم المختلفة أن يدرك الحقائق اليقينية وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك وعدم اليقين . والبحث فى مصادر المعرفة العلمية ووسائلها يعرض لتحديد منابع المعرفة وأنواع المناهج العلمية ومدى قدرتها على ضمان سلامة التحصيل المعرفى . أما البحث فى طبيعة المعرفة العلمية فيمس حقيقتها وقيمتها وحدودها بين الاحتمال واليقين ، وكذا يعرض لماهية العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه فى مختلف العلوم .

ولما كان ما كتب حتى الآن فى المجال الفكرى العلمى الإسلامى لايعبر فى أحسن الأحوال إلا عن قضايا جزئية متناثرة ، تنشغل فى جانب كبير منها بالتاريخ لتراث المسلمين العلمى بقصد الدفاع عنه ضد مزاعم بعض المستشرقين والمؤرخين غير المنصفين، فإن الواجب يحتم علينا مزيدا من الجهد لتأصيل علمى عميق يساعد على فهم أكثر لتراثنا الإسلامى ودوره فى تاريخ الحضارة .

فى هذا الإطار نقدم هذه الدراسة فى جزئين : الجزء الأول يعرض لتصور نظرى عام يكون بمثابة نموذج علمى يقاس عليه فى تقييم العلم عموما ، والجزء الثانى يعرض لبعض الخصائص المعرفية والمنهجية التى تميز علوم التراث الإسلامى فى ضوء المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة .

إطار نظرى لتفسير نمو المعرفة العلمية :

سوف نعتمد فى رسم الخطوط العامة لهذا الإطار التفسيرى لنمو العلم على أفكار نظرية ثلاث انتقيناها من بين النظريات الحديثة فى علم النفس وفلسفة العلوم ، ونعتقد بأنها تفيدنا كثيرا فى أى دراسات خاصة بتحليل وتقييم العلم الإسلامى ابستمولوجيا ومنهجيا . وهذه الأفكار الثلاث هى : –

١ - فكرة الابستمولوجيا الارتقائية Genetic Epistemology

التى قدمها جان بياجيه [1] لنظرية المعرفة والنمو المعرفى من خلال تجاربه ودراساته المستفيضة والمتعمقه على جميع جوانب النمو العقلى والمعرفى عند الطفل بشكل عام وحدد المراحل الفرعية التى يمر بها من الميلاد إلى البلوغ ، ووصف الخصائص الكيفية المميزة لجميع هذه المراحل ، كما كشف عن صميم التراكيب العقلية المميزة لكل مرحلة ، وأبان تطور مفهوم الطفل عن العدد والمسافة والزمن والمنطق والواقع والهندسة ومشكلات عديدة أخرى مثل الكم والحجم والوزن والكثافة والإدراك وغيرها ويميز بياجيه ثلاث مراحل رئيسية أو حقب نمائية كبرى يختلف فيها النمو المعرفى والتفكير اختلافا كيفيا .

أما المرحلة الأولى فهى مرحلة التفكير التصورى (حتى سن السابعة) Representaional or pre-operational وفيها يكون تفكير الطفل متمركزا حول الذات ، فلا يستطيع أن يتصور الأشياء تصورا تاما مستقلا عن المحسوسات ، كما أنه لا يستطيع أن يرى أكثر من بعد أو علاقة فى نفس الوقت ما لم يدرب على ذلك ، وفى هذه المرحلة يفتقر تفكير الطفل عموما إلى الثبات والتنظيم مما يجعله يسلك فى بعض الأحيان طريقة منطقية، وفى أحيان أخرى يفشل فى ذلك ، وتكون تعبيراته معزولة متفرقة ولا تتجمع فى تراكيب كلية. والذى يهمنا من هذه المرحلة هو هذا التناظر القائم بين بداية ظهور العمليات العقلية المنطقية ممثلة فى إدراك أوجه الشبه بين الموضوعات المتشابهة على أساس من قياس المثل أو الشبه Anaslogy عند الطفل ، وبين المرحلة الأولى من بناء العلم نفسه ، وهى المرحلة الوصفية التى تعتمد أيضا على نفس العملية العقلية فى تصنيف ظواهر العلم وموضوعاته الفردية ويدعم صحة هذا التناظرما نعرفه من أن القياس الصورى كان الأساس الذى تكونت وفقا له علوم وفلسفة القدماء .

وأما المرحلة الثانية (من السابعة حتى الحادية عشر) ، فهى مرحلة العمليات العيانية أو المحسوسة Concrete operations ، وفيها يبدو الطفل وكأنه يمتلك نظاما System أو نسقا معرفيا ثابتا أو متكاملا ، ينظم بواسطته العالم من حوله ، لكن

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع :

- د. ليلى كرم الدين ، خصائص التفكيرالمنطقى فى نظرية جان بياجيه مجلة علم النفس ، ٨٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨
- د. هدى محمود الناشف ، البنية والنمو العقلى للطفل ، مجلة علم النفس ٩٤ ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٩
- د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، الحولية الثامنة ، الرسالة الرابعة والأربعون ، ١٩٨٦ / ١٩٨٧ . وقد أفدنا كثيرا من الأفكار الرئيسية التى تضمنتها هذه الرسالة ، وخاصة مبدأ ارتباط العمليات العقلية المنهجية بنشأة العلم وارتقائه ، وإن كنا أدخلنا عليها تعديلات جوهرية بما يناسب موضوع دراستنا الحالية .

العمليات المميزة لها تقتصرعلى تنظيم وترتيب الواقع المباشر ، فكل مايستطيع طفل المرحلة العيانية تحقيقه هو التوصل للمعرفة المنظمة للأشياء والأحداث العيانية الفعلية فى حد ذاتها ، أى وضع تلك الأشياء والأحداث العيانية فى مجموعات أو فئات ، ثم ترتيبها ترتيبا مسلسلا وإقامة المطابقة بينها وهكذا فكل عمليات التفكير فى هذه المرحلة عبارة عن عمليات من الدرجة الأولى ، بمعنى أنها تجرى على الأشياء مباشرة . لكن طفل مرحلة العمليات العيانية الذى يتوفرلديه التجمع المنطقى المناسب يكون أكثر استعدادا وقدرة من طفل مرحلة التفكير التصورى أو ماقبل العمليات على أن يتعامل لا مع الأشياءالحقيقية فقط وإنما كذلك مع الأشياء الممكنة أو المحتملة ، وإن كان هذا " الممكن "أو " المحتمل " يظل مرتبطا ومحدودا "بالواقع " .

وما يهمنا من هذه المرحلة هو أن العقل الإنسانى قد ارتقى من مرحلة إدراك العلاقات بين الأمور المتشابة إلى مرحلة إدراك العلاقات بين الأمور المختلفة عن طريق " الاستقراء"، وهو ما يتفق مع حالة العلم فى مرحلة اعتماد المنهج العلمى على الملاحظة والتجريب . ذلك أن العلماء فى هذه المرحلة التجريبية من تاريخ العلم يحاولون استخلاص المبادئ العامة التى تجمع بين الفئات الفرعية الصغيرة بعد تصنيفها على أساس أوجه الشبه المباشر بين الأشياء . فكما أن الطفل يحاول فى هذه المرحلة ضم الفئات الفرعية بعضها مع البعض الآخر من أجل سهولة التعامل معها ، فكذلك هو الحال مع العلم فى المرحلة التجريبية من تاريخه .

ونحن نرى أن هذه المرحلة هى أكثر المراحل ملائمة لتحليل وتقييم حالة العلم فى عصر الحضارة الإسلامية. فإذا افترضنا مثلا أن علماءالاغريق ، فى المرحلة الوصفية لعلم الهندسة، قد صنفوا المثلثات فى فئات فرعية إلى مثلث قائم الزاوية ومثلث متساوى الأضلاع ومثلث متساوى الساقين ، وذلك على أساس من أوجه الشبه المباشرة والتى ندركها فى عالم الحس المشترك بين أشكال المثلثات المختلفة ، فإن علماء الحضارة الإسلامية ، بعد أن استوعبوا هذه التصنيفات ، استطاعوا أن يجمعوا كل هذه الفئات الفرعية فى ظاهرها داخل فئة أكبر تجمعها هى : «فئة المثلث »، أى مثلث ، على وجه العموم. وقد تمت عملية الدمج للفئات الفرعية المختلفة فى الظاهر على أساس من مبدأ الاستقراء الذى يمكننا من اكتشاف العلاقات الخفية التى توجد بين مختلف هذه الفئات الفرعية . أما بالنسبة للعلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى فقد احتاجت شوطا كبيرا من أجل تصنيفها على أساس الملاحظة العلمية والتجربة بمفهومها الحديث فى عمليات المنهج الاستقرائى، ومن ثم كانت حالات التعميم فى هذه العلوم محدودة ومتفاوتة فى درجاتها من علم إلى آخر ، ولكنها أدت دورها بالتمهيد لمرحلة الاستقراء الكامل والاستنباط فى تاريخ العلم .

وأما المرحلة الثالثة فى تفكير الطفل (من سن الحادية عشر وطوال فترة المراهقة) فهى مرحلة العمليات الشكلية Formal Opetration وفيها يتكون لدى الطفل اتجاه عقلى جديد يشكل إعادة أساسية للتوجه Reorientation نحو المشكلات المعرفية . فبدلا من ظهور " الممكن " Possible فى صورة امتداد محدود وبسيط للواقع أو للأفعال التى تجرى على هذا الواقع ، كما كان الحال عند طفل مرحلة العمليات العيانية ، فإن العكس هو الذى يحدث الآن . إذ يصبح الواقع جزءا تابعا للممكن . فالطفل المراهق تتوفر لديه القدرة على تصور وتخيل كل الأشياء الممكنة الوقوع ، وبإمكانه أن يأخذ نتائج تلك العمليات العيانية ويصوغها فى شكل قضايا (عبارات لفظية عامة) ، ثم يقوم بمختلف أنواع الربط المنطقى بينها مستخدما مختلف العمليات المنطقية الشكلية التى تتوفر لديه عند هذا المستوى. أى أن التفكير فى هذه المرحلة يكون من النوع الفرضى- الاستنباطى Hypothetico - deductive الذى يقوم على القضايا Propositional thinking ويتكون من عمليات من الدرجة الثانية لا تجرى على البيانات المباشرة وإنما تجرى على نتائج العمليات العيانية . ويتضح أن هذه المرحلة من الارتقاء المعرفى لدى الطفل تناظرحالة العلم فى مرحلته الحديثة والمعاصرة حيث تسود مناهج ثلاثة للتفكير والبحث العلمى هى : المنهج الاستقرائى والمنهج الاستنباطى والمنهج الفرضى - الاستنباطى .

ولما كان التطور والارتقاء لايلغى التراكم ، بل يدعمه ويحافظ عليه . لذلك فإن المرحلة الاستنباطية الحديثة من تطور العلم لاتلغى المرحلتين الوصفية والتجريبية السابقتين عليها ، بل تفترضهما وتقوم عليهما . فالاستنباط لايبطل المماثلة أو الاستقراء ، بل يفسح لهما المجال كوسائل عقلية - منهجية مساعدة ، مع عدم التنكر للدور الرئيسى التاريخى الذى قامت به كل وسيلة منهما فى مرحلتها من أجل تطور المعرفة العلمية وارتقائها .

هكذا نرى كيف يمكن تفسير نشأة العلم وتطوره بإقامة نوع من التوازى بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الإنسانى ، على أساس أن تاريخ العلم يعمل بنفس الطريقة التطورية التى يعمل بها علم النفس الارتقائى فى دراسته للتطور العقلى عند الطفل ، فالهيكل التخطيطى التفسيرى الذى ينظم نشوء العمليات العقلية وتطورها عند الانسان ينطبق ، فيما يرى بياجيه ، على تاريخ العلم نفسه . وهذا يعنى فى المقام الأول أن التناول المنطقى لتاريخ العلم يجب أن يتم من خلال تقسيمه إلى مراحل أساسية متتابعة تتميز كل منها ببنية خاصة عما سبقها وعما سيتلوها من مراحل أخرى . وكل مرحلة فى تاريخ العلم هى المحصلة النهائية لمجموعة متشابكة من العوامل التى تؤدى إليها .

٢ – فكرة التراجع الزمنى المعرفى Recurrence of epistemology

التى قدمها فيلسوف العلم الفرنسى جاستون باشلار Bachelard لكن تجعلنا نتقبل فكرة التحول الضرورى للعلم عن طريق ربط ماضى المعرفة العلمية بحاضرها ، ووضع أجزاء المعرفة العلمية فى حالتها الراهنة داخل كل تتكامل فيه العلاقات المتبادلة بين الأجزاء . ومن ثم فإن قيمة تاريخ العلم فى أى مرحلة من مراحله تكون بمقدار ما تشهد له به المعرفة العلمية النسقية الحالية . ولعل هذا هو ما عناه جاستون باشلارمن فكرة التراجع الزمنى المعرفى عندما أكد أن الغاية من تاريخ العلم هى الكشف عن الخطوات التدريجية التى تكونت وفقا لها الحقائق العلمية . ويترتب على هذا المفهوم أن يكون تاريخ العلم – أى علم – ما هو إلا واقع عرضى متغير . يحتاج إلى أن يعيد تصحيح مساره على الدوام ، طالما أن مؤرخ العلم لابد وأن يغير مفاهيمه ومناهجه وفقا لما يتم انجازه فى آخر مراحل تطور العلم نفسه .

والنتيجة الهامة من هذه الفكرة التى تتوخى بعث الماضى فى ضوءالحاضر من أجل فهمه تلزمنا فى نفس الوقت أيضا بإعادة كتابة التاريخ لكل جيل من الأجيال المتلاحقة ، كما أنها تسمح لنا بربط ماضى العلم بحاضره بحيث يعبر تاريخ العلم عن وحدة لا انفصال بين أجزائها (١) .

على هذا الأساس فإن مفهوم "التراجع الزمنى المعرفى " هذا يسوغ لنا المبررات المنطقية لإعادة قراءة تاريخ العلم بصورة عامة ، والعلم الإسلامى بصورة خاصة ، فى ضوء مايستجد دائما من أفكار جديدة فى مجال ابستمولوجيا العلم وفلسفته .

٣ – فكرة النموذج القياسى Paradign

التى قدمها فيلسوف العلم المعاصر توماس كوهن T. Kuhn فى كتابه ذائع الصيت " بنية الثورات العلمية" The Structure of Scientific Revolutions الذى ظهرت أولى طبعاته عام ١٩٦٢ ولازالت أفكاره محل الاهتمام المتزايد حتى اليوم (٢) ويحاول "كون" بهذه الفكرة أن يربط بين تاريخ العلم وفلسفته من خلال منهجية البحث العلمى. فهو يرى أن تاريخ العلم ليس مجموعة متراكمة من المعارف بقدر ماهو طائفة من الكشوف الثورية التى تقدم ما يسمى " بالنموذج القياسى " Paradigm ، ويعنى به نسق الارتباط الكلى بين نظريات العلم المختلفة الذى يسير العلماء على هداه ويعملون من

---

(١) راجع : د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن ، مرجع سابق .

(٢) T.S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions , University of Chicago , Chicago 1970 .

– د. صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١ .

– د. ماهر عبد القادرمحمد على ، فلسفة العلوم ، المشكلات المعرفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤ .

خلاله إلى أن تجد كشوف ثورية جديدة تخالف الآراء السائدة فى النموذج العلمى المعمول به ، فتتغير نظريات العلم المعمول بها فى ظل النموذج السائد لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد . ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف للنموذج الذى ألفه فيما مضى. وقد أطلق "كون" على علم ما قبل التغيير اسم " العلم العادى " Normal Science ، أما علم ما بعد التغيير فقد أسماه بالعلم الشاذ " أو الثورى " Extraordinary or Revolutionary Science .

ومهما يكن من أمر التساؤلات التى تدور حول أوجه الغموض فى هذا النموذج ، إلا أنه يتيح لنا أن نقدم إضافة تفسيرية لتاريخ العلم تتعلق بتحديد مراحل هذا التاريخ بعدد النماذج القياسية التى حددت رؤية العلماء ومارسوا عملهم المعتاد من خلالها على أساس ما لديهم من اعتقادات مشتركة. وهذه النتيجة الهامة من شأنها أن تساعد على تحديد مكانة العلم الإسلامى ومكانه الطبيعى فى سلم الترقى المعرفى أو على منحنى التمثيل البيانى لمراحل تاريخ العلم .

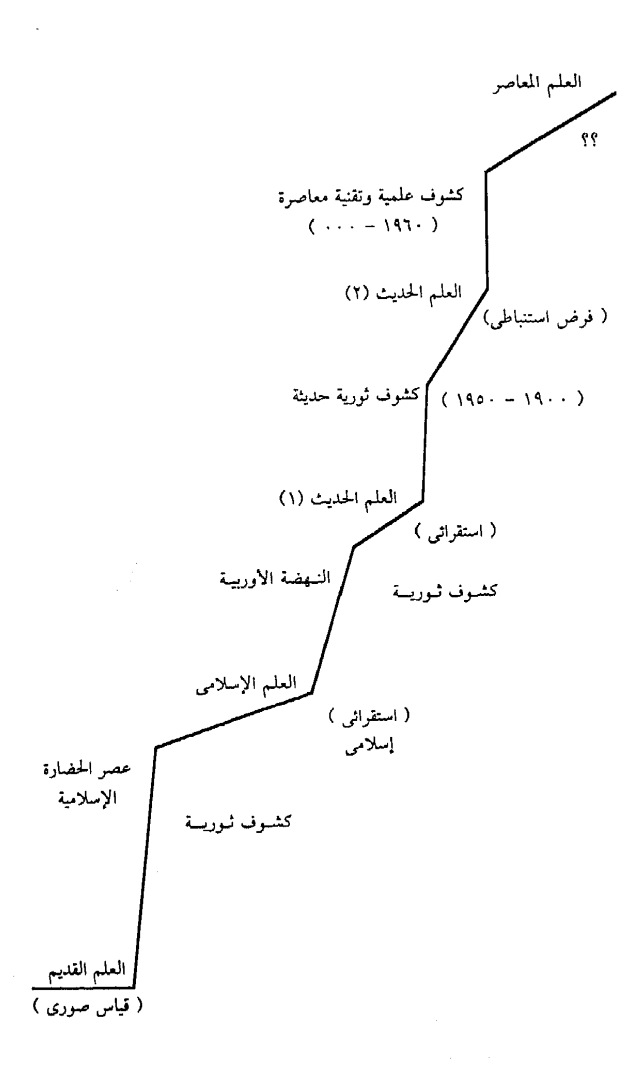
٤ – تمثيل بيانى لمراحل تاريخ العلم :

فى ضوء الأفكار النظرية الثلاث التى اعتمدنا عليها فى رسم الإطار التفسيرى لنمو المعرفة العلمية يمكننا تمثيل مراحل تاريخ العلم بيانيا على الصورة التى يوضحها الرسم المبين ، حيث يأخذ العلم الإسلامى مكانه المناسب فى التقييم الموضوعى له من النواحى التاريخية والمعرفية والمنهجية .

٥ – مثال عملى لتطبيق الإطار النظرى :

إذا التزمنا بعناصر الإطار النظرى الذى أوضحناه لتفسير نمو المعرفة العلمية ، فإننا نستطيع القيام بمحاولة تقييم أكثر موضوعية لعلوم التراث الإسلامى على أساس الخصائص المميزة للمرحلة الارتقائية التى ينتمى إليها كل علم ابستمولوجيا ومنهجيا ، وفى ضوء الإنجازات التى وصل إليها فى المرحلة الأخيرة من تطوره . وسوف نعرض فى هذا القسم من الدراسة لتحليل " نظرية الضوء " كمثال عملى يقاس عليه عند تطبيق هذا الإطار النظرى على أية نظرية علمية أخرى .

ولنبدأ مع التمثيل البيانى لمراحل تاريخ العلم من العلم القديم ، حيث كان الإغريق أول من وصلتنا آراؤهم فى تعريف ماهية الضوء وتفسير عملية الإبصار ، فقد قال أفلاطون بنظرية الشعاع القائمة على أساس أن إبصار الموجودات يتم بخروج النور من عين الإنسان ، فيحيط بالأشياء ويراها الإنسان . لكن أرسطو خالف أستاذه فى هذه النظرية وقال إن الإبصار يتم بانطباع صور الأشياء فى البصر ، فترى العين تلك



تمثيل بيانى لمراحل تاريخ العلم الارتقائية ابستمولوجيا ومنهجيا .

الأشياء دون أن يرد منها شئ للعين إذ ليس للضوء وجود في ذاته ، على حد زعم أرسطو . أما ابيقور فقد تخيل أن للمرئيات أشباحا أوصورا تنخلع عنها وتبعث منها بصورة مستمرة ومتصلة ، ويتم الإبصار بورود هذه الصور إلى العين . وذهب الرواقيون إلى أن الإبصار لايكون إلا بالاتصال المادى بين العين وبين الجسم المرئى ، وذلك بأن يخرج من العين شعاع على شكل مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند الجسم المرئى، فإذا لمس هذا الشعاع جسما ما حدثت الرؤية ، وقد شاع هذا الرأى حتى سمى أنصاره " بأصحاب الشعاع " .

وهكذا نرى تعدد نظريات الإغريق فى طبيعة الضوء وتفسير الإبصار ، وهذا شئ طبيعى إذا مافهمناه فى إطار علاقة التوازى بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الإنسانى . فعندما يكون المنهج عقليا تأمليا فقط ، أو قياسيا صوريا بحتا ، فإن كل فريق يعتقد أن ما يقوله عقله ويتصوره ذهنه هو الأصوب ، حتى وإن بدا التفكير فى بعض الأحيان ذا صلة منطقية بالتصور السليم عن غير قصد ، مثلما جاء فى فكرة " الورود " التى قال بها الابيقوريون وصاغوها فى صورة خيالية جعلتها تفقد قيمتها فى البناء المعرفى لنظرية الضوء المعاصرة وإذا كانت الشخصية النمطية المميزة لطفل مرحلة ماقبل العمليات، فيما يصورها بياجيه ، تجعل منه طفل التناقضات والعجائب ، وتظهر لنا التراكيب العقلية الخاصة به على درجة كبيرة من السذاجة والبساطة والافتقار إلى التنظيم، فإن تفكير علماء الاغريق فى المرحلة الصورية للعلم يكون مثل تفكير ذلك الطفل ، متمركزا حول الذات ومرتبطا إلى أبعد حد بالانطباعات الخاصة ، ومن ثم يصعب عليهم تصور الأشياء تصورا تاما مستقلا عن المحسوسات .

وكان يمكن أن تظل آراء علماء الإغريق سائدة حتى عصرنا هذا ، فالقياس الصورى يوصف بأنه نهج عقيم لأنه لا يسمح بتقدم العلم خطوة واحدة مهما تراكمت وتكدست المعارف المستنتجة على أساسه (لاحظ أننا عبرنا عنه فى التمثيل البيانى على هيئة خط أفقى) . إلا أن علماء الحضارة الإسلامية استطاعوا أن يعثروا على منهج علمى جديد ، استمدوا أصوله من تعاليم الإسلام ، وطبقوه حسب ماتسمح به حالة العلم فى عصرهم، فقفزوا بالمعرفة العلمية إلى مرحلة معرفية ومنهجية أرقى تعتمد على الملاحظة والتجربة ، وتستخدم الفروض وصولا إلى نتائج أعم. إنه المنهج الاستقرائى الإسلامى الذى أدى إلى كشوف ثورية جديدة غيرت من النموذج العلمى القديم واستبدلته بنموذج جديد يستند إلى تصور واضح لنظرة الإنسان إلى ظواهر الكون . (١)

وكان طبيعيا أن ينتقل العلم إلى مرحلة أرقى معرفيا ومنهجيا مثلما يتطور تفكير الطفل إلى مرحلة العمليات العيانية . وكان الحسن بن الهيثم أحد نماذج هذه المرحلة ،

(١) راجع دراستنا : " فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى " مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٩ (١٩٨٧) .

فقد استطاع أن يضع حدا للخلافات القديمة التى لم تتوصل إلى إتفاق حول تعريف الضوء وتفسيرعملية الإبصار ، وانطلق من مبدأ عام هو القول بوجود العالم الخارجي وجودا مستقلا فى ذاته خارج الذهن وخارج النفس ، وأن العقل والحواس أدوات إدراكه ، ومن ثم أعزى إحساس البصر إلى عامل أو مؤثر خارجي له فى ذاته وجود عينى وأسماه " الضوء " . لقد قاده هذا المنطلق بشكل طبيعى إلى استبعاد فكرة خروج شئ من البصر يمتد إلى الجسم المرئى ليتم الإبصار به . واتبع ابن الهيثم منهجا تجريبيا استقرائيا دقيقا لتحقيق أول نظرية علمية فى الضوء والإبصار ، بعيدا عن الشطحات والأوهام ، وتوصل إلى أن الإبصار لايتم إلا بتأثير الضوء الوارد من الجسم المرئى إلى العين ، وأكمل على ذلك شرحا تفصيليا لخواص الضوء وكيفية استقبال العين له ، بعد أن وصف تركيبها من الناحية التشريحية وبين وظيفتها ووظائف أعضائها . وعن طبيعة الضوء قال: إنه جسم مادى لطيف يتألف من أشعة لها أطوال وعروض ، وما هذه الأشعة إلا حبال النور المنبعثة من الأجسام ذوات الأضواء الذاتية فحسب [1] .

كما كانت تصورات ابن الهيثم لحقيقة العلاقات السببية واطراد الظواهر الطبيعية وشروط الملاحظات والتجارب العلمية كلها إسلامية الطابع وخالية من أى ظلال غير إيمانية .

وتجدر الإشارة إلى أن تقدم المعرفة العلمية على أساس المنهج الاستقرائى الإسلامى قد تأثر بنتائج الكشوف الثورية ، بالإضافة إلى التراكم الكمى لنتائج البحث العلمى التقليدى (لاحظ أننا عبرنا عن هذه المرحلة بيانيا بخطين ذوى ميلين مختلفين).

وعندما جاء عصر النهضة الأوربية أخذ علماؤه الجانب المادى من المنهج الاستقرائى الإسلامى واستطاعت كشوفهم الثورية أن ترتقى بالعلم إلى مرحلة تعتبر امتدادا وتعميقا لابستمولوجيا العلم الإسلامى ومنهجه ، ولكن فى ظل نزعة مادية حاولت أن تربط بالضرورة بين السبب والنتيجة فى مبدأ " حتمى" عام يحدد نظرة العلماء إلى الكون ، وقد أسميناها بالمرحلة الأولى للعلم الحديث (العلم الحديث(١)) .

فى هذه المرحلة وضع نيوتن نظرية فى الضوء أدق صياغة من نظرية الحسن بن الهيثم واستطاع أن يفسر بها مجموعة من الظواهر الضوئية مثل الانعكاس والانتشار في خطوط مستقيمة ، ولكنها فشلت فى تفسير ظواهر أخرى كالحيود والتداخل . وعندما افترض هيجنز نظريته الموجية انتظرت أكثر من مائة عام حتى قدم يونج وفرنل واستطاعا بالتجربة العملية أن يوضحا تداخل الضوء طبقا للخاصية الموجية . وأهم

---

(١) راجع شرحا وافيا للجوانب المعرفية التى توصل إليها ابن الهيثم وغيره فى مؤلفنا " التراث العلمى للحضارة الإسلامية " ط٢ ، القاهرة ١٩٨٤ .

قصور فى هذه النظرية الموجية هو أنها افترضت وسطا وهميا اسمته " الأثير " لحمل موجات الضوء فى الفراغ الكونى .

ويميل كثير من مؤرخى العلم إلى تبرير شهرة نظرية نيوتن وشيوعها لفترة طويلة أكثر من نظرية هيجنز ، بالرغم من ظهورهما فى زمن واحد تقريبا ، بأن السبب هو مكانة نيوتن وشهرته. ولكننا نضيف سببا آخر يمكن مناقشته فى ضوء الإطار النظرى لتحليل ابستمولوجيا العلم وعلاقة المنهج العلمى بتطورها . فقد كان المنهج السائد فى عصرنيوتن وهيجنز هو المنهج التجريبى الاستقرائى الذى تأتى الملاحظة والتجربة فى مقدمة خطواته البنائية ، ثم يلى ذلك وضع الفروض العلمية لتفسيرنتائج الملاحظة والتجربة . لكن هيجنز جاء بفرض لم تتحقق صحته بعد ، فخالف بذلك " النموذج القياسى " لعصره، ولهذا لم يقبل المجتمع العلمى حينئذ فرضا صوريا لم يستدل عليه ، فتأخر اعترافه به حتى تحقق بتجارب يونج وفرنل . وبحلول عام ١٨٦٥ ، حين أثبت ماكسويل نظريا أن الأمواج الكهرومغناطيسية يجب أن تنتشر بسرعةالضوء ، أمكن بارتياح كبير تقبل فكرة أن للضوء أمواجا ، وأصبح يشغل حيزا ضيقا فى الطيف الكهرومغناطيسى الكامل.

وبقدوم عام ١٩٠٠ م ظهرت كشوف ثورية جديدة عن الطاقة والشحنة والحركة وانهارت حتمية " العلم الحديث الأول " تحت معاول نظريات بلانك وهينزنبرج واينشتين وغيرهم ، وساد مبدأ" اللاحتمية " الذى ميز مرحلة (العلم الحديث (٢)) بمنهجها الفرضى الاستنباطى . وهنا نود الإشارة إلى أن هذه التسمية تناظر مايتعارف عليه فلاسفة العلم وعلماءالمنهج باسم " العلم المعاصر " . وقد أثرنا تقسيم العلم الحديث إلى مرحلتين مميزتين لتفادى الخلط بين خصائص هاتين المرحلتين وبين ثورة علمية معاصرة بدأت مع عصرتقنيات الفضاء والخلية الحية ونواة الذرة والجسيمات الأولية والحاسب الآلى وغيرها منذ بداية الستينيات تقريبا . ومن يتتبع نتائج الكشوف العلمية المعاصرة يجد أنها تمهد " لنموذج قياسى "جديد لم تتحدد ملامحه النهائية بعد ، وإن كنا نتوقع له أن يكون إسلامى الصبغة ، وأن يتحرر من قيود القوائم التى وضعها بيكون ومل وغيرهما ، ويعمل في إطار نسق عام من الثوابت والمتغيرات المستمدة من خصائص التصور الإسلامى الرشيد (١) .

لقد أدى تطور البحث فى نظرية الضوء وعلم البصريات ونظريات الفيزياء الحديثة إلى الحصول على واحد من أهم – الانجازات العلمية المعاصرة ، وهو مايعرف باسم " الليزر" ، وقد نجح العلماء فى السنوات الماضية فى الحصول على أشعة أقوى من

(١) راجع دراستنا : " نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى " ، لم تنشر بعد وأيضا : "الإسلام وفلسفة العلم المعاصر " فى كتاب " الثقافة الإسلامية " (بالاشتراك) منشورات جامعة صنعاء ١٩٨٦ .

الليزر باستخدام الأشعة السينية ، ويؤمل أن يمتد التطور لتطويع أشعة جاما أيضا ، وعندئذ ستكون مفاهيم كثيرة قد تغيرت أو استحدثت لتشكل فى المستقبل القريب نموذجا قياسيا جديدا .

الخصائص المعرفية والمنهجية لعلوم التراث الإسلامى

١) تصنيف العلوم والتأريخ لها :

ربما يكون موضوع تصنيف العلوم من الموضوعات التى تفتقر كثيرا إلى اهتمام الباحثين فى فلسفة العلوم عبر مراحلها القديمة والإسلامية والحديثة والمعاصرة على حد سواء . ونعنى هنا بتصنيف العلوم تقيمها حسب موضوعها وتفريغها وتجميع مايشترك منها فى الموضوع والمنهج وربطها فى إطار كلى .

والحق أن أى تصنيف للعلم فى أية مرحلة من تاريخه يكون تصنيفا مؤقتا بطبيعة الحال، إلا أن الحاجة إليه تبقى دائما ملحة لأنه يضفى دقة على المصطلحات الفنية فى العلوم . فقد وصف كوندياك العلم بأنه " لغة أحسن إعدادها " ، وفى مقابل ذلك رأى بول موى أن اكتمال اللغة يؤدى إلى بدءالمعرفة ، كما يؤدى وضع المصطلح على أسس عقلية إلى البدء فى معرفة الأشياء[1] . أما بيرسون فيصف كل من يصنف الوقائع وينظر فى علاقاتها المتبادلة بأنه رجل علم يطبق المنهج العلمى فى تصنيف الوقائع والتعرف على سياقها ودلالاتها[2] .

التصنيف إذن عمل منهجي علمي ومن يستقرئ تاريخ العلم الإسلامى يجد محاولات كثيرة لتصنيف العلوم عند الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم .لكننا نؤثر التوقف عند " مؤرخ العلم المسلم عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) لسببين رئيسين : أولهما أنه يأتى فى نهاية عصر العلم الإسلامى بعد اكتماله ، وثانيهما أنه يعرض لتاريخ العلم فى إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامى ومن ثم فهو لم يفصل بين العلم وبيئته وفلسفته.

ويقضى تصنيف ابن خلدون لعلوم عصره ، كماجاء فى " المقدمة" ، بتقسيم العلوم إلى قسمين رئيسين :قسم مستند إلى الواضع الشرعى كعلوم الدين واللغة ويطلق عليها اسم " العلوم النقلية " ، وقسم يهتدى إليه الانسان بفكره كالعلوم الرياضية والطبيعية والمنطق والميتافيزيقا ، وتسمى"العلوم العقلية " أو " علوم الفلسفة والحكمة " [3] . وقدم ابن خلدون تعريفا لأصول هذه العلوم وفروعها ،وتناول بالتحليل والنقد كل ما يعرض

---

(١) بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ١٩٨١ .

(٢) عن نفس المصدر السابق .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، المطبعة الأدبية ، بيروت ١٩٠٠ م (الباب السادس فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه ومايعرض فى ذلك كله من الأحوال ، ص ٤٢٩ - ٥٨٨) .

من أحوالها (١) واعتبر التاريخ لهاجزءا عضويا من تاريخ المجتمع الإنساني في إطار مفهومه الشامل لديه بأنه علم من علوم الفلسفة ، " . . . وإنه فن في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير أن يعد في علومها وخليق " (٢) وبعبارة أخرى ، يريد ابن خلدون بتصنيفه للعلوم والتأريخ له أن يقول بلغة العصر ماقاله هربرت ونجل " من أن أهمية تاريخ العلم تكمن في استحالة انفصاله عن العلم نفسه باعتباره عملية ممتدة خلال الزمان ، وإذا ما ران على العلم جهل بتاريخه فإنه لامحالة مخفق في مهمته (٣) . وبدون النقد الداخلي للعلم على أساس المعرفة التاريخية يغدو نمو العلم نموا أخرقا محفوفا بالمخاطر ، ولن يوجد فهم واقعي للعلم بدون نقد متواصل له ، وهو بطبيعته نقد تاريخي ، ومعرفي منهجي ، وليس ثمة معرفة إنسانية لاتفقد طابعها العلمي متى نسى الناس الظروف التي نشأت في أحضانها ، وأغفلوا المسائل التي تولت الجواب عليها ، وحادوا عن الهدف الذى وجدت من أجله . وفي ضوء هذه النظرة الحديثة يمكن القول بأن ابن خلدون هو أول من قال بأن تصنيف العلم يكون أساسا لأي نقد تاريخي له ، ولو لم يكن له من فضل إلا هذا لكان ذلك كافيا .

وقد تميز تصنيف ابن خلدون بسبقه إلى التأكيد على أمرين هامين :

١ - التركيز على وحدة العقل الإنساني وتضافرجميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها وهو ما يتضح من قوله في المقدمة : " . . . أما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث أنه ذو فكر ، فهي غير مختصة بملة بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة " . (٤) وهو هنا يشير بلغة العصر إلى موضوعية العلم وعالميته ، كما يوضح أسباب الفعل في الفكر بقوله :

"كل مايقع في النفس من التصورات مجهول سببه ، إذ لايطلع أحد على مبادئ الأمور النفسية ولا على ترتيبها ،إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا " (٥) .

٢ - التنبيه إلى أهمية التكامل بين العلوم المختلفة والربط بين أصولها وفروعها وملاحظة اتجاهها في تطورها نحو الوحدة. فقد رأى ابن خلدون أن الهندسة توسع المدارك الإنسانية، كما رأى أن إجادة علم ما تسهل الإجادة في علم آخر .

---

(١) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار المعارف بمصر ١٩٠٢ .

(٢) المقدمة ، الديباجة ص ٣ .

(٣) نقلا عن كتاب فلسفة العلم ، ص ٩٤

(٤) مقدمه ابن خلدون ص ٤٧٨ .

(٥) المقدمة ص ٤٥٩ .

وكلما أجاد الإنسان عددا أكبر من العلوم كانت علمه للعلوم الباقية أهون عليه[1] . وتعتبر هذه النظرة الفاحصة إلى حقيقة العلوم الطبيعية مضمونا ومنهجا من أسباب إبداع علماء الحضارة الإسلامية وعظمتهم حيث كان العالم منهم أشبه بموسوعة تضم أكثرمن تخصص فى فروع العلم .

٢) دقة الصياغة العلمية :

كان علماءالحضارة الإسلامية يتحرون الدقة فى صياغة المفاهيم العلمية باعتبارها الأساس فى بناء المعرفة العلمية السليمة لأى علم من العلوم وعليها يتوقف فهم العلاقة الناشئة بين اللفظ ومعناه بعيدا عن أى لبس أو غموض ، فإن معنى اللفظ المستخدم فى تعريف المسميات والمصطلحات بتحديد بما يثيره فى الذهن من أفكار وتصورات ، ووفقا للسياق المعين الذى يرد فيه كجزء من عبارة أو جملة مفيدة فى نظرية أو قانون .

ويكفى هنا أن نشير إلى الدقة التى صاغ بها ابن الهيثم تعريفه لعلم المناظر فى قوله :

" والبحث فى هذا المعنى - مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته - مركب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية (أى الرياضيات) . أما تعلقه بالعلم الطبيعى فلأن الإبصار أحد الحواس ، والحواس من الأمور الطبيعية . وأما تعلقه بالعلوم التعليمية فلأن البصر يدرك الشكل والوضع والنظم والحركة والسكون - وله مع ذلك فى نفس الإحساس تخصيص بالسموت (أى الاتجاهات) المستقيمة والبحث عن هذه المعانى إنما يكون بالعلوم الطبيعية " [2] .

وعموما أجاد علماء الحضارة الإسلامية صياغة ما توصلوا إليه من معارف بدقه تتناسب مع حالة العلوم فى عصرهم .وقد ساعدهم على ذلك ما تتميز به اللغة العربية التى ألفوا بها من ثراء واسع فى الألفاظ ودلالات بعيدة فى المعانى ، فاتسع صدره لاشتقاق الكثير من المصطلحات العلمية التى احتفظت بأصلها العربى فى اللغات الأجنبية التى ترجمت إليها .

٣) التجريب والتعميم :

لقد استند منهج البحث عندالمسلمين على الملاحظة والتجربة والغرض العلمى، وعبروا عن الكميات العلمية بمقاديرها كلما أمكن (مثل محيط الأرض ، والكثافة ، وتحديد الاتجاهات وغيرها) .وقطعوا شوطا كبيرا فى الوصول إلى التعميم الذى يضم الأشياء والحالات الجزئية المتشابهة فى قانون واحد . وإنصافا للحقيقة نذكر أن هذه

(١) انظر : عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٧ .

(٢) عمر فروخ ، المصدر السابق ، ص ٣٧٢ .

الخاصية كانت أكثر وضوحا فى العلوم الرياضية والفيزيائية التى يستلزم البحث فيها الانتقال من الحقائق الجزئية إلى التعميم والتجريد .وإن كان هذا هو الحال بالنسبة للعلوم المعاصرة أيضا التى تتفوق فيها العلوم الرياضية والفيزيائية على غيرها من العلوم الوصفية بتحقيق قدر أكبر نحو الوصول إلى التعميم أو القانون العلمى . إلا أن درجة التعميم أو التجريد فى العلوم المعاصرة أعم وأشمل منها فى علوم التراث الإسلامى وهذا أمر منطقى بطبيعة الحال إذا ما فهمناه فى إطار التصور النظرى الذى قدمناه على أساس نمو المفاهيم العلمية والاتصال العضوى بين مراحل تاريخ العلم بحيث تعتبر المرحلة اللاحقة فى حضارة ما امتدادا طبيعيا للمرحلة السابقة عليها وتمهيدا للمرحلة التالية لها فى حضارة أخرى .

خاتمة:

حاولنا فى هذه الدراسة أن نطرح إطارا نظرياً لتفسير التطور المعرفى والمنهجى للعلم عموماً ، وللعلم الإسلامى بوجه أخص لكن الموضوع يحتاج إلى دراسات أخرى كثيرة تتناول القيام بمسح شامل لأكبر عدد ممكن من كتب التراث العلمى للحضارة الإسلامية بهدف استقصاء وتحليل جهود العلماء ابستمولوجيا ومنهجيا وفلسفيا ، وأيضا لتصنيف العلوم استنادا إلى المفهوم الإسلامى للعلم القائم على وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها . ويتم هذا بتحليل مقارن مع تصانيف العلماء السابقين من اليونان والأسكندرية وتصنيف المحدثين من أمثال فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وأوجست وأصحاب دائرة المعارف وغيرهم .على أن يؤدى هذا إلى طرح تصور إسلامى لتصنيف العلوم المعاصرة . ويمكن الاستعانة بالحاسب الآلى وتطوير وسائله لخدمة أغراض المسح الشامل لكتب التراث وإحصاءالنصوص الإسلامية وتصنيفها ، وبذلك يسهل التعامل معها ويرجى الانتفاع الكامل بها .

التقييم الإبستمولوجي – المنهجي لمساهمات العلماء المسلمين وإضافاتهم في العلوم الرياضية والطبيعية

دكتور / محمد على محمد الجندي

تعتبر قضية " المنهج " فى الفكر الإسلامى من القضايا الأصيلة التى ظهرت على صعيدى النظر والتطبيق . وذلك للأسباب التالية :

أولاً : أول ما يقابلنا في ظاهرة تأصيل المنهج فى البيئة الإسلامية " القرآن الكريم " باعتباره المصدر الأول فى وضع الأسس والتصورات العامة عن الكون والحياة . وطبيعى أن يتدبر المسلمون ذلك التصور لما فيه من توجيه حقيقى نحو المعرفة الصحيحة " فإن القرآن الكريم – بوصفة الصيغة الخاتمة لأديان السماء – قد قدر له أن يبدأ بممارسة دوره الدينى مع تطلع الإنسان نحو العلم وأن يتعامل مع البشرية التى أخذت تبنى معرفتها على أساس العلم والتجربة وتحدد بهذه المعرفة موقعها فى كل المجالات . فكان من الطبيعى – على هذا الأساس – أن يتجه القرآن إلى دليل القصد والحكمة بوصفه الدليل الذى يمثل المنهج الحقيقى للاستدلال العلمى "(١) .

وكتجسيد لتلك النزعة الاستدلالية لدليل القصد والحكمة استعرض القرآن أمام الإنسان الظواهر الجزئية المحيطة به ودعاه أن يتدبرها ويمحص علاقاتها وروابطها ليرتقى من ذلك إلى أسبابها ومسبباتها ولهذا " أفاد العرب فى دراسة القرآن الكريم ، فقد خلق فيهم النزعة العلمية وغرس فى نفوسهم الميل الشديد إلى البحث والنظر والملاحظة والتجربة ، وتلك هى أسس الطريقة العلمية الحديثة فى التفكير . "(٢) .

ولقد تمثل الاستدلال العلمى فى القرآن الكريم بنصوص كثيرة ومتنوعة عالجت عدة موضوعات ، تشكل بمجموعها أسس المنهج العلمى فى التصور والاستدلال يقول تعالى **﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾** (٣) . وهكذا وجه القرآن الكريم العقل للتدبر والملاحظة ، وطلب إليه أن يتعمق فى هذه المظاهر لكى يستدل على مدبرها ومنشئها .

---

(١) محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، ص ٥٠٨ .

(٢) محمد عاطف البرقوقى : الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى ، مصر ، بدون تاريخ ص ١٢٧ .

(٣) البقرة / ١٦٤ .

كذلك شدد القرآن الكريم على وجوب العلم القائم على حجة التثبيت عن طريق الحواس يقول تعالى ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾ (١) وعليه فإن أى أداء علمى يجب أن يخضع لمعيار التثبيت المباشر الذى يقع ضمن دائرة الحواس ، ومن هنا رفض الكتاب الكريم كل ما يتعارض مع هذا الاتجاه .

والحقيقة أن القرآن الكريم قد أولى منهج الاستدلال أهمية بالغة وحرص على عرضه بأساليب مختلفة لأنه الطريق الذى يؤدى بالإنسان أخيراً إلى الحصول على اليقين والقطع، وواحدة من هذه المظاهر فى الاستدلال ما نلمسه فى موقف " إبراهيم عليه السلام " عندما استعرض الظواهر الكونية - بأسلوب منهجى استدلالى - حيث استعرض الكواكب أولاً ثم القمر وأخيراً الشمس ، فنراه فى استدلاله هذا يربط قراره بمعمل معين من مظاهر الطبيعة وحين يتبين له أن هذا العلم لا يصلح أساساً للحكم ينتقل منه بطريقة منهجية استدلالية إلى معلم آخر فى ظاهرة أخرى ، فيبين كذلك عدم صلاحيته فينتقل أخيراً إلى هذا المعلم الثالث الذى يعلل ارتياحه إليه أو اختياره له بقوله " هذا أكبر" ثم يعرض أخيراً عن كل هذه الظواهر التى يجمعها كلها أنها ثابتة ومتغيرة لا تصلح أن تكون حقيقة ثابتة يجد لها الولاء والعبادة .

فقد أرانا الله تعالى كيف تدرج إبراهيم فى الاستدلال خطوة خطوة حتى استنفذ الفروض الثلاثة الكبرى لينتهى إلى حقيقة الذات الجديرة بالولاء والعبادة وهى الذات الإلهية ذات الصفات التى لا تنطبق على هذه الظواهر .

وفى رحاب هذه النزعة الاستدلالية ، والمنهجية العلمية ، وجد العلماء والمفكرون الإسلاميون متسعاً للتحرك نحو صياغة منهج البحث العلمى ، مجسدين التصور القرآنى فى نزعتهم العلمية فأدى ذلك إلى قيام نهضة علمية شملت ميادين علمية مختلفة .

ثانياً : لعب القياس الأصولى دوراً كبيراً فى بلورة الاتجاه العلمى ، حيث كانت العلة أهم أركان القياس فعليها مدار تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ، ولقد أشبع الأصوليون مفهوم العلة بحثاً وتحقيقاً وفصلوا لأحكامها وشروطها ، وكيفية التعرف على طرقها . ومن الطبيعى أن تحتل العلة هذه المنزلة فى البحث لأنها مناط الحكم فى القياس، ولقد تنبه الأصوليون إلى أن الاستدلال على الحكم فى الواقعة الجديدة ينبع من طبيعة التعرف على العلة الحقيقة التى تجمع بين الأصل والفرع ولهذا اجتهدوا كثيراً لالتماس الوصف الجامع بين الموضوعين . والحقيقة أن منهج البحث العلمى

(١) الإسراء / ٣٦ .

بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة وشروطها ، لدى الأصوليين ، وما وضعوه لهذ الموضوع من أسس وقواعد لها الأثر البعيد فى المعرفة الإنسانية على صعيد مناهج البحث عموماً .

ثالثاً : أفاد علماء المسلمين التطبيقيين ، من أمثال ابن الهيثم والبيرونى وجابر بن حيان من منهج الأصوليين فى مبحث العلة ، فالنظر والتطبيق كوّن وشيجة واحدة على صعيد البحث العلمى فى مناهج البحث الإسلامية . وفى إنجازات علماء المسلمين فى مجالات علوم الكيمياء والطبيعة والفلك ، وهو الأمر الذى سنعرض له بالتفصيل فى ثنايا هذا البحث .

رابعاً : فيما يختص بالعلم الرياضى عند المسلمين ، فإن أول ما يسترعى الانتباه فى هذا الجانب أن المسلمين أدركوا ما للمنهج الرياضى من أثر كبير فى تطوير الطريقة العلمية، واتخاذ أدوات العلم الرياضى وسيلة قياس منضبطة للتعبير عن نتائج التجربة بطريقة لا تفترق عما وصل إليه العلم الحديث . لهذا فقد استطاع علماء الرياضة المسلمين أن يؤهلوا البحث فى فروع العلم الرياضى من حساب وجبر وهندسة وحساب مثلثات ، وأن يضيفوا إليها الجديد والمبتكر لتتوائم مع متطلبات هذه العلوم ، ولتتوافق مع نزعتهم العلمية ، التى تنطلق من نظارتهم الشمولية لمنهج البحث العلمى .

وسوف يكون مدار حديثنا فى هذا المقام منصب على أبرز جوانب الإضافة المنهجية لعلماء المسلمين فى مجال العلوم الرياضية والطبيعية ، ومدى ما حققوه من إنجازات فى هذا الجانب يسجل لهم بكل الفخر والاعتزاز . هذا بالإضافة إلى أن عرضنا سوف يكون منصباً على شخصيات علمية بعينها وهى من وجهة نظرنا تمثل المنهج فى كل فرع من فروع العلم الرياضى والطبيعى ، وأن ما ورد فى مؤلفاتهم يشكل صورة متكاملة للإضافة المنهجية للعلم الإسلامى الجديرة بالدراسة والتبيين .

أ - إنجازات المسلمين فى مجال العلم الرياضى (علوم التعاليم) [(١)]:

الرياضيات من العلوم التى نالت الشئ الكثير من اهتمام المسلمين وعنايتهم ، وأفاضوا فيها مما أثار دهشة علماء الغرب فاعترفوا بفضل المسلمين وأثرهم فى تقدم هذا العلم تقدماً ملحوظاً .

وأول ما يقابلنا فى هذا الجانب هو حجم الإسهام الكبير لعلماء المسلمين وفلاسفتهم فى تطوير نظرية العدد بطريقة تفوق ما أحرزه السابقون عليهم فى هذا المجال .

فقد أطلع المسلمون على حساب الهنود وهندسة اليونان وكان لهم منها موقفاً منهجياً واضحاً .

---

(١) أطلق المسلمون لفظ علوم التعاليم على العالم الرياضى .

أ – العدد

كان النظام الشائع فى الترقيم عن اليونان ، نظاما معقدا لا يسمح بتطوير مباحث العلم الرياضى ، فقد عالجوا فكرة العدد بطريقة مادية بعيدة عن التجريد حيث اعتبروا أن العدد هو مبدأ الوجود وأصل الأشياء .[١]

كما اهتموا بالجانب النظرى من العدد ، وهو ما يتعلق بخواص الأعداد : النسب العددية ، وجداول الأعداد .[٢] غير أن أعمالهم فى مجال الهندسة تفوقت على نظريتهم فى العدد . أما فيما يختص بالهنود فقد عالجوا متسلسلة الأعداد بطريقة مختلفة . فقد كان للهنود أشكال عديدة للأرقام استخدموا فيها النظام العشرى المبسط فى العدد . غير أنهم لم يستطيعوا التوصل إلى فكرة اختراع الصفر ، وإنما كان يعبرون عن الموضع الخالى من الأرقام بلفظ " سونيا " ومعناها الفراغ .[٣]

اطلع المسلمون على تراث اليونان والهنود فعرفوا النظام العشرى ونقلوه عن الهنود وطوروه طويراً كبيرا وعرفوا هندسة اليونان وبراهينها المنطقية المنظمة . ومزجوا بين الاثنين فجاءت نظريتهم فى العدد وسائر أفرع الرياضيات تحليلية على أعلى مستوى .

عرف المسلمون حساب الهنود فأخذوا عنهم نظام الترقيم ، إذ رأوا أنه الأفضل من النظام الشائع بينهم وهو النظام الترقيم على حساب الجُمَّل [٤].

وكان لدى الهنود أشكالا عديدة للأرقام هذب العرب بعضها وكونوا من ذلك سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية وهى التى تسعملها هذه البلاد وأكثر الأقطار

---

(1) Warrington , John : Aristotle Metaphisics (London 1956) P , 64 .

(٢) عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٤ ، ص ٢٢ .

(3) Eves , Howard : An Introduction to the History of Mathematics (New York 1964) P , 38 .

(٤) نظام اقتبسه العرب عن البلاد التى استولوا عليها فى أبان الفتح الإسلامى ، وقد وجدوا أن المصريين يستعملون نظام الترقيم بالحروف القبطية بينما فى سوريا تستعمل الحروف اليونانية

(I II III IV V VII VIII IX X)

فوضعوا لكل حرف رقما دل عليه فكان الجدول كما يلى :

الحرف :	أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ى	ك	ل	م	ن
الرقم :	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠
الحرف :	س	ه	ف	ص	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ
الرقم :	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠

ورمزوا للأعداد التى تزيد على الألف بضم الحروف بعضها إلى بعض فكان قابل

٢٠٠٠ بغ ، ٣٠٠٠ جغ ، ٢٠٠٠ كغ ... وهكذا . ولم يعد للنظامين السابقين قيمة فقد تركهما العرب واستعاضوا عنها بالنظام الهندى فى الترقيم ، القائم على القيم الوظيفية للأرقام أو ما يسمونه بالنظام العشرى (قدرى طوقان : تراث العرب العلمى فى الفلك والرياضيات . ص ٤٨)

الإسلامية والعربية وعرفت الثانية باسم الأرقام " الغبارية " التى يرى بعض العلماء أنها مرتبة على أساس الزاويا كما يلى :

1 2 3 4 5 6 7 8 9

ثم دخل على أشكال هذه السلسلة بعض التحوير وطرأت عليها تغيرات بسيطة فأصبحت فى الشكل المعروف الآن وهو :

1 2 3 4 5 6 7 8 9

ويرى آخرون أن هذه الأرقام تقرب من أشكال بعض الحروف العربية وقد جمعها بعضهم فى الأبيات التالية :(١)

ألف وحـــاء ثم حج بعـــده	عين وبعـــد العين عـــو ترسم
هاء وبعـــد الهـــاء شكل ظاهر	يبـدو كمـخطاف إذا هو يرسم
صفران ثانيهما وقد ضما معا	والواو تاسـعـهـا بذلك تخـتم

أما أصل تسميتها بالغبارية فهو أن أهل الهند كانوا يأخذون غبارا لطيفا ويبسطونه على لوح من خشب وغيره أو ما كان مستويا ويرسمون عليه الأرقام التى يحتاجون إليها فى عملياتهم الحسابية أو معاملاتهم التجارية .

وقد انتشر استعمال الأرقام الغبارية فى بلاد المغرب والأندلس وعن طريق الأندلس وبواسطة المعاملات التجارية والرحلات التى قام بها بعض علماء العرب ، والسفارات التى كانت بين الخلفاء وملوك بعض البلاد الأوروبية ، ودخلت هذه الأرقام أوروبا وعرفت فيها باسم الأرقام العربية Arabic Numerals (٢) . واستخدمتها أوروبا على نطاق واسع حيث فضلوها على النظام اليونانى فى الترقيم .(٣)

١ - اختراع الصفر

أما الصفر فقد عبر عن خلو الخانة ، وكان فى المدة الأخيرة يكتب عند الهنود دائرة فيها نقطة هكذا ⊙ أى خانة خالية وقد أخذ عرب المشرق النقطة وتركوا الدائرة

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٨ .

(2) Smith D . E & Karpinisiby : The Hindu - Arabic numerals (London 1911) p , 36 .

(3) Drik J . struik : AConcise history of mathematics (London 1954) P . P . 88 - 89

لمشابهتها للعدد (٥) وأخذ عرب المغرب الدائرة وتركوا النقطة .[1] وكذلك فعل الأوروبيون فيما بعد .

وقد أطلق الأوروبيون على لفظ " الصفر " العربى لفظ Sipher ومنها أتت& Zero . Zyphyr

فالعرب إذن هم مخترعوا الصفر للدلالة على المنازل الخالية من الأرقام الأمر الذى أدى إلى استعمال سهولة الترقيم ، ولتسهيل جميع العمليات الحسابية ، ولولاه لأحتاج المرء إلى استعمال طرق عويصة وملتوية لإجرا عمليتى الضرب والقسمة[2] .

والصفر كما يقول " رسل " إضافة حديثة لم يعرفها الإغريق ولا الرومان ولا يصل إليها إلا من كان على قسط كبير من المعرفة الرياضية .[3] فمتسلسلة الأعداد الطبيعية التى تبدأ بالصفر لم تصل إلى الصورة المعروفة بها الآن إلا بعد أن بلغت الحضارة مرحلة عالية من التطور .

وللصفر فوائد عديدة . فلولاه لما استطعنا أن نحل كثيرا من المعادلات الرياضية من مختلف الدرجات بالسهولة التى نحلها بها الآن ولما تقدمت فروع الرياضيات تقدمها المشهود ... ومن الغريب أن الأوروبيين لم يتمكنوا من استعمال هذه الأرقام إلا بعد إنقضاء قرون عديدة من إطلاعهم عليها ، بمعنى أنه لم يعمم استعمالها فى أوروبا والعالم إلا فى أواخر القرن السادس عشر الميلادى عندما انتقل إليهم كتاب الخوارزمى فى الحساب، وكانت متسلسلة الأعداد (النظام العشرى) تسمى باللاتينية باسمه (الجورزمس Algorismus) كما أن الكلمة الأسبانية التى معناها الأعداد أو الأرقام هو جوارزمو Guarismo[2] وقد تعلم الغربيون علم الحساب عن كتاب الخوارزمى فى الحساب مترجما إلى اللاتينية وعن كتب أخرى بنيت على كتاب الخوارزمى هذا ، منها كتاب كارمن دى الجورزمو Carmen de Algorismo الذى وضعه اسكندر دى فيلادى Alexander de Villadie حوالى ١٢٢٠م وكتاب الجورزمس فالجارس Algorismus Vulgaris لمؤلفه جون أوف هاليفاكس John of Halifax حوالى ١٢٥٠م وكلا هذين الكتابين مبنى إلى حد كبير على كتاب محمد بن موسى وكلاهما بقى مرجعا فى تلقين هذا العلم لعدة قرون[4] .

---

(١) نفس المصدر : ص ٦٨ .

٢) برتراند رسل : مقدمة الفلسفة الرياضية ترجمة د . محمد مرسى أحمد ط١ القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٣ .

(٣) الخوارزمى : كتاب الجبر والمقابلة تحقيق د . على مصطفى مشرفة ، د . محمد مرسى أحمد ط القاهرة سنة ١٩٣٩ . مقدمة التحقيق ص ١٣ .

(٤) نفس المصدر : ص ١٤ .

ومن فوائد الصفر أيضا أنه ساعد على تقدم الرسوم البيانية والتى تتركز عليها الهندسة التحليلية وبحوث الإحصاء كما أن حساب المثلثات والتفاضل والتكامل لم تتقدم معادلاته التقدم المعروف إلا باستعمال شارة " الصفر "(١) .

٢ - إضافات المسلمين فى علم الحساب :

ينسب للمسلمين فضل اختراع النظام الستينى للصحاح والكسور ومما لا شك فيه أن هذا النظام قد ظهر نتيجة للتحليل الواعى والدراسة المنطقية والمنهجية للأفكار التى وردت فى الحساب الهندى ومن قبله اليونانى والبابلى(٢) .

فمثلا القيمة ٤٣ درجة ، ٥٠ دقيقة ، ٤١ ثانية يمكن وضعها فى الصورة التالية :

$$٤٣ \times ٦٠^{\text{صفر}} + ٥٠ \times ٦٠^{-١} + ٤١ \times ٦٠^{-٢}$$

وكذلك تكتب الكسور الستينية فى الصورة التالية :(٣)

$$\frac{\text{أ}}{٦٠} + \frac{\text{ب}}{(٦٠)^{٢}} + \frac{\text{جـ}}{(٦٠)^{٣}} + \frac{\text{د}}{(٦٠)^{٤}} + \ldots + \frac{\text{ك}}{(٦٠)^{\text{ن}}}$$

ومما لا شك فيه أن استخدام هذا النظام الستينى الموحد - رغم صعوبته ، كان له أكبر الأثر فى وضع أسس المنطق الرياضى ونظرية الأعداد مما كان له بعد ذلك فضل استخدام النظم الأخرى والتى ثبتت قيمتها العملية فى عصرنا الحالى إذ يستخدم عدة نظم مثل النظام الثنائى (أى الذى أساسه اثنين) على نطاق واسع فى الآلات الحسابية والألكترونية (النوع الرقمى) وكذلك يستخدم النظم الثمانية والأربع والستينية فى ترجمة الأرقام الثنائية التى تتعامل بها هذه الآلات .(٤)

أما الكسور العشرية وصورتها :

$$\frac{\text{أ}}{١٠} + \frac{\text{ب}}{(١٠)^{٢}} + \frac{\text{جـ}}{(١٠)^{٣}} + \frac{\text{د}}{(١٠)^{٤}} + \ldots + \frac{\text{ك}}{-} = \text{ك ... د جـ ب أ}$$

---

(١) قدرى طوقان : بين العلم والأدب ، طبع القدس ، سنة ١٩٤٦ ص ١٢ وما بعدها .

(٢) د . أحمد سعيد الدمرداش : تاريخ العلوم عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ ، ص ٢٥

" والنظام الستينى هو نظام عددى كالنظام العشرى ويستخدم فى حساب الصحيح والكسر وفى الهندسية وفيه ينقسم الكسر إلى ٦٠ جزءا والزاوية إلى ٦٠ دقيقة / الثانية . ويرجع الفضل الأول إلى المسلمين فى اكتشافه واستخدامه فى مؤلفاتهم بالإضافة إلى النظام العشرى "

(٣) جمشيد الكاشى : مفتاح الحساب تحقيق د . أحمد سعيد الدمرداش ، طبع القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥١ .

(٤) مفتاح الحساب ص ٢٥٨ .

وهى مناختراع جمشيد الكاشى[1] ومن أهم منجزاته التى حقق بها سبقا علميا رائعا. وكان غرضه من إختراعها إنشاء نظام جديد للكسور يمتاز بسهولة الاستخدام ليكون بديلا للنظام الستينى الذى كان ذائع الانتشار حينذاك .

وهكذا فإننا نرى رغبة الكاشى فى نشر حساباته لكلا النظامين الستينى والعشرى جاءت لتوضح مميزات النظام العشرى وقد ظهر ذلك عندما حسب نسبة طول محيط الدائرة ح التى قطرها ق والمعروف حاليا ط وذلك فى كتابه الشهير " الرسالة المحيطية"

إذ قام بحسابها أولا مستخدما الكسور الستينية ثم ذكر فى بداية الباب السادس من المقالة السادسة من مفتاح الحساب " أنه ينوى القيام فى الرسالة المحيطية بحساب ط = $\frac{ح}{ق}$ باستخدام الكسور العشرية حتى يتقنها من لا يعرف الكسور الستينية [2] وفى ذلك يقول" ووضعناها على مقياس الكسور الستينية ولتقدم هذا لما استخرجنا نسبة المحيط إلى القطر فى رسالتنا المسماة بالمحيطية وبلغنا إلى التاسعة أردنا أن نحولها إلى الرقوم الهندية لئلا يعجز المحاسب الذى لم يعرف حساب المنجمين ، أخذنا كسر المحيط من مخرج هو عشرة آلاف مكررة خمس مرات [3] .

ولقد جاءت بعد ذلك أول محاولة لإدخال الكسور العشرية إلى أوروبا على يد الرياضى اليهودى نونفيس الذى عاش فى فرنسا فى القرن الخامس عشر (الثامن الهجرى تقريبا) وهى محاولة لم تحتوِ على طريقة خاصة لكتابة الكسور وكل ما أورده فى هذا القبيل كان عبارة عن فكرة موجزة لهذا النظام المقترح .

ويكفى فى هذا المقام أن نشير إلى التقدير العظيم الذى أضفاه الرياضى الكبير هانكل Hankel على الكاشى عندما نوه بفضل الكاشى فى هذا المجال وسبقه لستيفن بنحو ١٥٠ عاما عندما وضع نظامه العشرى الذى بلغ القمة من حيث التطور والشمول والمنهجية .

ولقد ألف ستيفن أول ملزمة كاملة عن الكسور العشرية باللغتين الفرنسية والهولنديةوذلك فى ملزمته المسماة " العشرية السهلة التعلم " فى عام ١٥٨٥م أى بعد الكاشى بنحو مائة وسبعين عاما .

وقد أشاد د . سميث وبوريوسوف وغيرهما بفضل الكاشى الذى لا يمارى فى وضع أسس الكسور العشرية .

---

(١) ولد الكاشى فى أواخر القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) فى مدينة كاشان . وقد جاء إلى سمرقند وعمل مع الأمير أولوغ بك (قبل أن يبنى أولوغ بك مرصد سمرقند) وفى سمرقند اتسعت جهود الكاشى العلمية ووضع معظم كتبه . وكانت شهرة الكاشى فى علوم الحساب والهندسة . وكانت وفاته نحو سنة ٨٤٠هـ / ١٣٤٦م . ومن مؤلفاته كتاب " مفتاح الحساب " .

(٢) مفتاح الحساب : ص ٥٨٥ .

(٣) مفتاح الحساب : ص ٢٨٧

يتضح إذن مما سبق أن علماء المسلمين من أمثال الكاشى ، والكرخى (ت نحو ٤٢٠هـ) وابن البناء المراكشى (ت ٧٢١هـ) . كان لهم فضل اختراع الكسور الاعتيادية والعشرية وسبقوا بها الأوروبيين . كما استخدموا فى معالجتها طرقا لا تختلف عن الطرق المعروفة الآن .

وقد اكتفينا بعرض جهود الكاشى ، لأهميتها وعدم اتساع المقام لعرض باقى جهود علماء المسلمين الرياضيين فى هذا الجانب .

٣ - علم الجبر

اشتغل العرب بالجبر وحققوا فيه إنجازات علمية رائعة يقول كاجورى " إن العقل ليدهش عندما يرى ما عمله العرب فى الجبر "(١) وهم أول من أطلق لفظة جبر على العلم المعروف الآن بهذا الاسم وعنهم أخذ الأفرنج هذه اللفظة Algebra فى اللاتينية(٢) ويقول لوبون " لقد عزى إلى العرب اكتشاف علم الجبر وإن كانت أصوله معروفة منذ زمن طويل . والحق أن العرب حولوا علم الجبر تحويلا تاما وإليهم يرجع الفضل فى معرفة الأوروبيين بهذا العلم (٣)

ويقول سيديو " والعرب هم الذين أطلقوا عليه هذا الاسم فقالوا " الجبر والمقابلة " ولم يثبت حتى الآن أن أصل هذا العلم هندى "(٤)

- الخوارزمى واضع أصول المنهج العلمى فى الجبر :

الخوارزمى هو واضع علم الجبر فى كتابه " الجبر والمقابلة " .

والجبر والمقابلة طريقة لحل المسألة إذا كان فيها مجهول أو أكثر . يقول ابن خلدون: " ثم يقع العمل فى المسألة فيخرج (أى العمل) إلى معادلة بين مختلفين أو أكثر من هذه الأجناس ، فيقابلون بعضها ببعض ويجبرون ما فيها من الكسر حتى يصير صحيحا . ثم يحطون المراتب إلى أقل الأسس . إذا أمكن ، حتى يصير إلى الثلاثة التى عليها مدار علم الجبر عندهم ، وهى العدد والشئ والمال " (٥)

وأول من ذكر هذه الألفاظ الخوارزمى :

الجبر : نقل الحدود المنفية إلى الجانب الآخر من المعادلة

---

(١) تراث العرب العلمى : ص ٦١ .

(2) Drik J . Struik : Aconcise history of mathematics PP . 90 - 91

(٣) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، طبع مصر سنة ١٩٤٥م . ص ٤٨٠ .

(٤) سيديو ل . أ : تاريخ العرب العام ، طبع عيسى البابى الحلبى طبع مصر سنة ١٩٦٩ ، ترجمة عادل زعيتر ص ٣٢١.

(٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٢١٦

المقابلة : توحيد الحدود المتماثلة

الشئ : (أو الجذر ، وهو الشئ المجهول) ورمزه (علامته) " شئ " ثم اختصرت فأصبحت ش ثم س .

المال : مربع الجذر أو الشئ : س٢

العدد الملفوظ : الحد الذى لا جذر معه

لنأخذ المعادلة التالية : س٢ – س = ٣س + ٥

فالجبر تصبح س٢ = ٤س + ٥

وبالمقابلة تصبح : س٢ = ٤س + ٥

فالجبر إذن " علم عربى " سماه العرب بلفظ من لغتهم ، والخوارزمى هو الذى خلع عليه هذا الاسم ، هذا الاسم الذى انتقل إلى اللغات الأجنبية بلفظه العربى -ALGE BRA – كما أوضحنا .(١)

وتجلت عبقرية الخوارزمى فى علم الجبر فى عدة أمور منها :

١- وضع المعادلة الشاملة التى هى الأساس الذى قامت عليه معادلات الدرجة الثانية س٢ + ٢١ = ١٠س

٢ – عرف المسلمون وعلى رأسهم الخوارزمى طريقة حل معادلات الدرجة الثانية وهى نفس الطريقة الموجودة الآن فى كتب الجبر ، ولم يجهلوا أن لهذه المعادلات جذرين واستخرجوهما إذا كانا موجبين ، وهذا من أهم الأعمال التى توصل إليها العرب وفاقوا بها غيرهم من الأمم التى سبقتهم .

٣ – تنبه الخوارزمى أيضا إلى الحالة التى يكون فيها الجذر كمية تخيلية imaginary(٢)

٤ – ابتكر علماء المسلمين طرقا هندسية لحل بعض معادلات الدرجة الثانية ، يدلنا على ذلك كتاب " الخوارزمى " وغيره من كتب علماء العرب فى الجبر من أمثال شجاع ابن أسلم ، والخيام وغيرهم .

٥ – وفى باب المساحة من كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمى عمليات هندسية حلها بطرق جبرية مما يدل على أن العرب كذلك هم أول من استعان بالجبر فى حل مسائل هندسية وقد نحا أيضا نحو الخوارزمى تلميذه ثابت بن قرة . يقول مسيو شاسل

---

(١) لاحظ : عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، ص ١٤٢ .

(٢) أى حينما تكون الكمية التى تحت علامة الجذر سالبة ، وفى هذه الحالة يقال لها (كمية تخيلية) بحسب التعبير الرياضى الجديد (لاحظ : تراث العرب العلمى ، ص ٦٦) .

فى كتابه " مناهج الهندسة " كان تلميذ محمد بن موسى ، ثابت بن قرة مهندسا مشهورا حافظا لجميع الرياضيات ، ونذكر من مؤلفاته الكثيرة ، التى تجد أسمائها فى قائمة العزيزى ، " رسالة فى الجبر والهندسة " وقف بها أنظار المهندسين لتطبيقه الجبر على الهندسة فيها وهذا الكتاب لاريب هو الذى حمل منتوكلا على قوله : " إن لثابت كتابا فى تطبيقات الحساب الجبرى يعلم منه أن العرب طبقوا الجبر على الهندسة " (١)

وقد تبع الخوارزمى بعد ذلك مجموعة من علماء العرب فى الرياضيات أمثال أبو كامل وشجاع بن أسلم الحاسب من أهل مصر ، وكان فاضلا حاسبا عالما وله من الكتب كتاب " الجبر والمقابلة " أيضا وكتاب " الجمع والتعريف " وكتاب " الخطأين " وكتاب " المساحة والهندسة " (٢) .

وكذلك سنان بن الفتح ويقول عنه صاحب الفهرست أنه من أهل جران وكان مقدما فى صناعة الحساب والإعداد وله من الكتب كتاب (الجمع والتعريف) ، و (كتاب الوصايا) و (كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمى) (٣) ويعقوب بن محمد الحاسب وشهرته أبو سيف المصيص ، وله من الكتب كتاب الجبر والمقابلة وكتاب الخطأين وكتاب حساب الدور ، ويقول عنه القفطى أنه كان عالما بصناعة الحساب والجبر وألف فيها التصانيف المفيدة "(٤)

٤- الهندسة التحليلية

عرف المسلمون الهندسة الإقليدية المستوية عندما قاموا بترجمة كتب إقليدس ، وقد نقلوا كتاب الأصول إلى العربية فى عصر المنصور يقول ابن خلدون " والكتاب المترجم فى هذه الصناعة (يقصد الهندسة) هو كتاب إقليدس ويسمى كتاب الأصول وكتاب الأركان ، وهو أبسط ما وضع فيه للمتعلمين ، وأول ما ترجم من كتاب اليونانيين فى الملة أيام أبى جعفر المنصور ونسخه مختلفة باختلاف المترجمين ، فمنها لحنين بن إسحق ولثابت بن قرة وليوسف بن الحجاج . " (٥)

وتعد ترجمة ثابت بن قرة (٨٢٦هـ - ٨٠١م) لكتاب الأصول كما يقول إيفز "أول ترجمة كاملة ومقنعة " كما أن ترجماته لأبولونيوس وأرشميدس وبطليموس وصلت إلى أرفع المستويات (٦)

---

(١) سيديو ل . أ : تاريخ العرب العام ص ٣٦١ .
(٢) ابن النديم : الفهرست ، طبعة ليبزج سنة ١٨٧١ ص ٢٨١ .
(٣) نفس المصدر / ص ٢٨١ .
(٤) القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبع مصر سنة ١٣٢٧ هـ ص ٢٤٧ .
(٥) مقدمة ابن خلدون / ٤٥٨ .
(6) Eves , Howard : An Introduction to the history of math P , 191 .

وقد أخذت الترجمات اللاتينية عن هذه الأصول العربية القديمة على يد الإنجليزى الشهير ادلارد اوف باث Adlard of Bath وجيرارد الكريمونى[١] ولقد برع المسلمون فى استيعاب مضمون كتاب الأصول وصنفوا الكثير من الشروح عليه الأمر الذى سهل على الأوروبيين الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ثم نقلوها إلى اللغة اللاتينية وظلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب إلى أواخر القرن السادس عشر حينما عثر الباحثون ، عام ١٥٨٣م على مخطوط من كتاب إقليدس باللغة اليونانية . "[٢]

وبرع المسلمون فى قضايا الهندسة وشرحوها وفرغوا منها . وعرفوا تسطيح الكرة وألفوا فيه ومارسوه فنقلوا الخرط من سطح الكرة إلى السطح المستوى ومن السطح المستوى إلى السطح الكرى . ولقد كان اهتمام المسلمين بالناحية العلمية من الهندسة أكثر من اهتمامهم بالناحية النظرية ، تشهد بذلك المبانى والقصور التى نهضت فى المشرق والمغرب والقصور التى خلفوها فى أوروبا . [٣]

وعلى ذلك فإن براعة المسلمين فى الهندسة الإقليدية لا تقل شأنا عن براعتهم فى الجبر كما أوضحنا .

ومن ثم أمكنهم أن يجمعوا بين الهندسة والجبر فى بعض الأعمال الهندسية ، كما استخدموا الهندسة لحل بعض الأعمال الجبرية ، فهم بذلك واضعو أساس الهندسة التحليلية ولا يخفى أن الرياضيات الحديثة تبدأ بها وتبعتها فروع الرياضيات بسرعة فنشأ علم التكامل والتفاضل الذى مهد له العرب كما مهد له من قبلهم اليونان .[٤]

٥ - التفاضل والتكامل

علم التفاضل والتكامل من العلوم التى تتناول مسائل المخروطات وكيفية تكونها وقد عرف المسلمون علم المخروطات على أنه " فرع من فروع الهندسة أيضا ، وهو علم ينظر فى ما يقع فى الأجسام المخروطة من الأشكال والقطوع ويبرهن على ما يعرض لذلك من العوارض ببراهين هندسية متوقفة على التعلم الأول . وفائدتها تظهر فى الصنائع الصغيرة التى موردها الأجسام مثل النجارة والبناء وكيف تصنع التماثيل الغريبة والهياكل النادرة.. " [٥]

ويعتبر ثابت بن قرة [٦] من أوائل الذين مهدوا لإيجاد حساب التكامل والتفاضل يقول شميث فى كتابه تاريخ الرياضيات :

---

(1) Ibid : P P 114 - 115 .

(٢) عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب / ١٤٧ .
(٣) المصدر السابق / ص ١٤٦ .
(٤) تراث العرب العلمي / ٧٩ .
(٥) مقدمة ابن خلدون / ٩٠٣ .
(٦) هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن مروان ومولده سنة إحدى وعشرين ومائتين وتوفى سنة ثمان وثمانين ومائتين " نجران ١١ ومن كتبه رسالة فى استخراج المسائل الهندسية وكتاب شكل القطاع (الفهرست : ص ٢٧٢)

" كما هى العادة فى أحوال كهذه يتعذر أن نحدد بالتأكيد لمن يرجع الفضل فى العصور الحديثة فى عمل أى شئ جديد بالاعتبار فى حساب التفاضل والتكامل ، ولكن باستطاعنا أن نقول أن ستيفنStephen يستحق أن يحل محلا هاما من الاعتبار ، أما مآثره فتظهر خصوصا فى موضوع ايجاد مركز الثقل لأشكال هندسية مختلفة ، اهتدى بنورها عدة كتاب أتوا بعده . ويوجد آخرون حتى فى القرون الوسطى قد حلوا مسائل فى إيجاد المساحة والحجوم ، بطرق يتبين منها تأثير نظرة إفناء الفرق اليونانية Theory of Exhaustion [١] .

وهذه الطريقة تتم نوعا ما على طريقة التكامل المتبعة الآن من هؤلاء : يجدر بنا أن نذكر ثابت بن قرة " الذى أوجد حجم الجسم المتولد من دوران القطع المكافئ حول محوره .. " [٢]

٦ – حساب المثلثات

لولا علماء المسلمين لما كان علم المثلثات على ما هو عليه الآن . فإليهم يرجع الفضل فى وضعه بشكل علمى منظم مستقل عن علم الفلك .

وينسب الفضل فى ذلك إلى نصير الدين الطوسى (١٢٠١ – ١٢٢٤م) [٣] فهو أول عالم عربى يستخدم براهين نظرية إقليدية فى مسائل علم المثلثات ، الأمر الذى أدى إلى انتشار تأثيره فيما بعد فى أوروبا فى القرن السابع عشر .[٤] حتى أن ساكيرى بدأ عمله فى الهندسة الإقليدية من خلال المعلومات التى استقاها من كتابات نصير الدين الطوسى عن محاورات إقليدس كما أن جون واليس John Wallis قام بترجمة هذه الكتابات إلى اللاتينية فى القرن السابع عشر الميلادى واستخدمها فى محاضراته بجامعة أكسفورد[٥] .

ومن الذين ساعدوا أيضا على أن يصبح علم المثلثات علما مستقلا أبو عبد الله محمد بن جابر البتانى (ت ٣١٧هـ – ٩٢٩م) . ترك البتانى الحساب بالوتر كما كان يفعل بطليموس ومن بعده – وفضل حساب الهنود بالجيب (نصف الوتر) فكانت

---

(١) نظرية إفناء الفرق مضمونها : إذا ضوعف عدد أضلاع المضلع المنتظم المرسوم داخل دائرة ، اقترب محيط المضلع من محيط الدائرة ومساحته من مساحتها ، أى أن الفرق بين المحيطين وبين المساحتين يصغر تدريجيا حتى إذا ما ضاعفنا عدد الأضلاع إلى ما لا نهاية ، صغر هذا الفرق أو فنى " واقترب من الصفر " : تراث العرب العلمى / ص١٨٧

(٢) المصدر السابق / ٨٨ .

(٣) يعتبر كتاب " شكل القطاع للطوسى " من أهم كتبه التى ظهرت فيها علم المثلثات مستقلا عن الفلك .

(4) Drik J . Struik : Op . cit P 95

(5) Eves ,Howard : Op . cit P 193

عبقرية البتاني في أنه فضل طريقة قليلة الشهرة صحيحة عى طريقة شائعة مشهورة ولكن أقل صحة . وهو أول من وضع جداول للظل والتمام .

وتبدو مكانة أبو الوفاء البوزجاني (ت ٣٨٨هـ - ٩٩٨م) في المثلثات واضحة فقد أوجد طريقة جديدة لحساب جداول الجيب وكان جيب الزاوية المساوية ثلاثين دقيقة محسوبا فيها حسابا صحيحا إلى الرقم الثامن من الكسر العشرى . وكذلك عرف الصلات في المثلثات (النسبة المثلثية) .

ولم تقف جهود المسلمين عند دراسة المثلثات المستوية بل تناولوا المثلثات الكروية - التي كان اليونانيون أيضا قد تناولوهاالصلتها بعلم الفلك - فتوصلوا " إلى إثبات أن نسبة جيوب الأضلاع بعضها إلى بعض كنسبة جيوب الزوايا الموترة بتلك الأضلاع بعضها إلى بعض في أي مثلث كروى " [١]

يقول سميث في كتابه تاريخ الرياضيات : " لم تدرس المثلثات الكروية المائلة بصورة جيدة إلا على أيدى العرب في القرن العاشر الميلادى "[٢]

ويقول نللينو " توصل العرب في أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع إلى معرفة كل من هذه القواعد المختصة بالمثلثات الكروية الزاوية ، إذ وجدتها مستعملة لحل مسائل علم الهيئة الكروى في النسخة الخطية الموجودة من " زيج " أحمد بن عبد الله المعروف بحبش الحاسب المحفوظة بمكتبة برلين . وهذا الزيج ألف بعد الثلاثمائة بسنين قليلة جدا حسبما استدللت عليه بأدلات شتى "[٣]

وقد توصل المسلمون أيضا إلى معرفة القاعدة الأساسية لمساحة المثلثات الكروية وعملوا الجداول الرياضية للماس والقاطع وتمامه وأوجدوا طريقة لعمل الجداول الرياضية للجيب . ويدين لهم الغربيون بطريقة حساب جيب ٣٠ حيث تتفق النتائج فيها إلى (٨) أرقام عشرية مع القيمة الحقيقة لذلك الجيب "[٤]

وجملة القول فإن علماء الأفرنج في القرن الحادى عشر اطلعوا على مآثر المسلمين في المثلثات ونقلوها إلى لغاتهم ولعل أول من أدخلها هو " ريجيو مونتانوس Regio Montanus مستندا إلى بحوث العلماء المسلمين والذين سبقوه فيها بشهادة كاجورى وسميث وسارتون وسيديو ولوبون ونللينو وغيرهم وإن نسبتها إليه تعد خطأ كبيرا .[٥]

---

(١) تراث العرب العلمى / ٥١ ، والمقصود بالموترة في النص : المقابلة .

(٢) نفس المصدر ص ١٠٢ .

(٣) نللينو (كارلو الفونس) : علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ، طبع روما سنة ١٩١١ ص١٤٩ . والمقصود بكلمة (زيج) : الجدول الفلكي .

(٤) تراث العرب العلمى / ١٠٦ ولفظ " جيب " أخذه المسلمون عن لفظة " جيفا " الهندية وحرفوه للفظ جيب الزاوية وعنهم أخذه الأوروبيون وترجموه إلى كلمة Sinus وتعني باللاتينية الجيب .

(٥) المصدر السابق / ١٠٨ .

يتضح مما سبق إدراك المسلمين لطبيعة المنهج الاستنباطى الرياضى ، باعتباره منهجا يقوم على أساسيات عقلية ومفاهيم مجردة تتسم باليقين والبداهة حيث ينطلق منها الباحث فى تأسيس البرهان وإقامة النظريات المتكاملة فى مجال علوم الحساب والهندسة .

والانجازات السابق عرضها فى مجال نظرية العدد عند المسلمين تؤكد هذا المفهوم حيث إنهم عالجوا قضية الأعداد من منطلق تحليلى منطقى يتسم بالتجريد العالى الذى هو سمة العلم الرياضى . وكان اختراع الصفر لديهم هو أعلى ما وصلت إليه قريحة علماء المسلمين فى مجال النظام العشرى والستينى باعتراف رسل وبيانو وديدكند من علماء الرياضة المحدثين .

وقد أدرك علماء المسلمين أن النسق الاستنباطى فى العلم الرياضى يقتضى الاستعانة بالرموز فى مجال " علم الجبر " الذى نسب فضل اختراعه للخوارزمى حيث ساعدت الاستعانة بالرموز فى المعادلات الجبرية على حل معادلات عالية الدرجة وبالغة التعقيد باعتراف علماء الغرب .

ويبدو النسق الاستنباطى الرياضى فى أوضح صورة لدى علماء المسلمين فى المزاوجة بين علم الجبر والهندسة واختراع الهندسة التحليلية وحساب التفاضل والتكامل معبرين بذلك عن استخدام المعادلات الجبرية والبرهان الهندسى فى إقامة هذه الأنماط المتقدمة والفروع المتطورة للعلم الرياضى .

وقد تمكن المسلمون بفضل وعيهم الكامل بهندسة اقليدس إلى أن تمحصوا نسق مصادراته المعروف ويوضحون مدى قصوره عن معالجة هندسة السطوح المنحنية كالكرة والاسطوانة . ومن ثم استطاعوا أن يأسسوا أصول من الرسم على الكرة واختراع علم حساب المثلثات الكرى الذى دفع ببحوث علم الفلك إلى شوط بعيد من التقدم والرقى .

ب - إنجازات المسلمين في مجال العلوم الطبيعية :

وتأكيدا على معنى المنهجية فى الفكر العلمى الإسلامى ، سوف نعرض فى هذا الجانب لأهم إنجازات العلماء المسلمين فى مجالات العلوم الطبيعية وتشمل :

١- علم الكيمياء .

٢- البصريات (بحوث الضوء) .

٣- الميكانيكا والأيدروستاتيكا (بحوث الموائع) .

٤- الفلك .

أولا : علم الكيميـاء

نظريـة الميـزان :

يعتبـر جابر بن حيـان فيمـا يرى " كراوس " من أعظم رواد العلوم الطبيعية والكيميائية، وذلك لتطبيقه " الميزان " وجعله أساسا من أسس التجريب ، وهذه النظرية تعد أساسا تعليمياً [1] عنده ، طبق فيها الكم والقياس على نتائج البحث التجريبى فى الكيمياء .

ومرد ذلك أن جابر يرى أن عالم الكيمياء لا يستطيع الإحاطة بكل الأسباب الطبيعية للمواد بقوله " إن الإحاطة بآثار الموجودات بعضها فى بعض ، وكليات ما فيها أمر غير ممكن لأحد من الناس [2] وذلك لكون المعرفة محدودة ، ومن ثم كان احتياج الناس إلى علم الميزان لأنه استدراك أكثر ما يمكن للإنسان الإحاطة بمثله .[3]

وهذا الأمر يعد بحق غاية فى الدقة المنهجية والالتفات الواعى إلى ضرورة الاهتمام بالمتغيرات التى تؤثر فى نتائج الظاهرة أو تحدثها[4] . ذلك لأن الإلمام بكيفيات الطبائع الأربعة المكونة للشئ المراد تحويله أمر غير مستطاع ، لذلك كان وزن الطبائع أى معرفتها كما ذلك بوزن أجسامها هو الطريق الموصل إلى معرفتها عن طريق التقليل والزيادة .

وهذا هو لب البحث الذى يتجه إلى إحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية من تفسير الطبيعة .

وذلك فيما يعرف بقانون الأوزان المتكافئة ، والميزان على ذلك هو وسيلة المعرفة المضبوطة بالطبيعة وقياسها قياسا كميا ومحاولة رد معطيات المعرفة ومظاهر الوجود إلى نظام من المقدار والتناسب العددى يقول جابر " أما الكمية هى الحاصرة المشتملة على قولنا الأعداد مثل عدد مساو لعدد أو عدد مخالف وسائر الأرطال والأعداد والأقدار من الموازين والمكاييل وما شاكل ذلك .. "[5]

كما عبر جابر عن فهمه للقياس على أنه علاقة بين أوزان أجسام أو قياس أطوال أو أبعاد . وأن عملية التقدير تتم بين الجسم المراد وزنه أو قياسه وبين قسم آخر له وزن

---

(١) تعليميا : رياضيا ، حيث أن العلوم الرياضية كان يطلق عليها المسلمون لفظ " علوم التعاليم " وهى الحساب والجبر والهندسة .

(٢) جابر بن حيان : كتاب البحث (مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨١)
نسخ سنة ١٩٤٠ عن نسخة الأستانة ، ص ١٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٣ .

(٤) مصطفى لبيب عبد الغنى : الكيمياء عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٢٨ .

(٥) كتاب البحث : ص ٦٣ من المخطوط .

وطول آخر كذلك يقول " إن الحرف الواحد لا ينطق به فكذلك لا يمكننا وزن طبع واحد إلا بإضافته إلى طبع آخر "(١)

وقد بلغ جابر بن حيان في الإحساس بمشكلة القياس العلمي حدا مذهلا بالنسبة للعصر الذي وجد فيه . فقد حاول أن يثبت إمكان قياس الطبائع وتحديد مقدارها وهو يذهب إلى أن الأجسام لا تختلف فيما بينها إلا باختلاف نسبة الطبائع البسيطة المكونة لها(٢) كما يعرض في مواضع كثيرة من كتاب البحث للرأي القائل : إن الكيفيات لا توزن ، لأن الخفيف والثقيل هو الأجسام لا الكيفيات ولأن الطبائع أعراض ووزن الأعراض محال .

يقول جابر " إن أقدار الطبائع إنما تؤخذ من أقدار أجسامها الحاملة لها لأن الأعراض والكيفيات لا أوزان لها وإنما جعلت مراتب ودرجات وأمثال ذلك . والأوزان إنما تكون في بعض أقسام الكمية ... وللناس ها هنا خلاف عظيم وذلك أن بعضهم قال : إن الطول والعرض والعمق ذوات أوزان وكذلك في الخط والسطر . قالوا : وإلا فمن أين للجسم ثقل ووزن لو أن هذه لا وزن لها لأنه من المحال أن تكون هذه لا أوزان لها ، وهي الأوزان والأصول التي تركب منها الجسم ولو جاز أن تكون هذه بلا أوزان لجاز أن يكون الجسم لا وزن له . ورد عليهم القول فقالوا : إن الجسم بذاته ليس له ثقل ولا خفة وإنما يصير ثقيلا وخفيفا بالطبائع التي تحمل عليه فقالوا لهم في الطبائع في ذواتها لا أوزان لها فهو ليس بذي وزن أعني ثقلا ما فقال القوم أنه ذهب عليكم معنى الخفيف والثقيل ما هو وإنه نسبة الشئ إلى المكان فقط (٣).

ويقول جابر معقبا على ذلك: " وقد وجدنا نحن طريقا نستدرك به علم طبائع الموجودات على حقائقها وأوزان مافيها ونسب أفرادها (٤) وعلى ذلك فالوصول إلى معرفة الطبائع هو ميزانها " فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف تركبت " (٥) ومعنى هذا أننا لا نصل إلى معرفة الماهية ، معرفة الكيف ، بل نصل فقط إلى وزن الطبائع أي معرفتها كما وهذا ما يطابق في الاتجاه العلمي الحديث معرفة العناصر عن طريق وزنها النوعي ، فمعرفة الأوزان النوعية والكثافة يتيح لنا تحديد صفات العناصر المختلفة عن طريق قانون الأوزان المتكافئة – كما أشرنا – وقد استعمل المسلمون في الكيمياء أوزانا متفاوتة وحرصوا إلى أبعد الحدود على ذكر الأوزان المتفاعلة عند إجراء تجاربهم الأمر الذي لم ينتبه إليه علماء أوروبا إلا بعد ستة قرون (٦)

---

(١) كتاب التصريف (ضمن مجموعة بول كراوس) ص ٣٢٩ .
(٢) مصطفى لبيب عبد الغني / المصدر السابق ص ٣٨ .
(٣) كتاب البحث : ص ٦٤ من المخطوط .
(٤) نفس المصدر / ص ٦٥ .
(٥) نفس المصدر / ص ٦٦ .
(٦) مصطفى لبيب عبد الغني / المصدر السابق ص ٤٠ .

وأورد جابر بن حيان فى كتاب " الأحجار على رأى بليناس " (١) مجوعة من الأوزان الشهيرة التى استخدمها العرب فى بحوثهم الكيميائية مثل :

الرطـل = ١٢ أوقـية

الأوقية = ٧ر$\frac{1}{2}$ مثاقيل

المثقـال = ٣ر$\frac{1}{7}$ درهم

الدرهـم = ٦ دانـق

الدانـق = ٢ قيـراط

القيراط = ٤ر$\frac{1}{5}$ حبة

كما اخترعوا آلات لاستخراج الوزن النوعى لكثير من المعادن والأحجار الكريمة والسوائل والأحجام التى تنوب فى الماء واستعملوا أنواعا من الموازين لم تكن معروفة ، كما توصلوا إلى اختراع ميزان غريب أسموه " الخازن "(٢) يزن الأجسام فى الهواء .

نظرية جابر في تكوين المعادن : Metal formation theory :

حقق جابر تقدما على اليونانيين فى نظريته عن طبيعة المعادن ، فعلى حين قال اليونانيون بالطبائع الأربعة والكيفيات الأربعة ، قال جابر بتكاثف عنصرى الدخان والبخار Earthy smoke and watery steam فى باطن الأرض وكيف يتكون عنهما عنصرى الكبريت والزئبق ، ومن اتحاد هذين الأخيرين يتكون كل المعادن ، ويختلف نوع كل معدن تبعا لإختلاف نسب الخلط بين عنصرى الزئبق والكبريت فيه . وهذه النظرية تقارب إلى حد بعيد نظرية الاتحاد الكيميائى الحديثة التى قال بها دالتون الكيميائى الإنجليزى المعروف (١٧٦٦ - ١٨٤٤م) من أن الاتحاد الكيميائى يكون باتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها مع بعض ومضمون النظرية عند جابر هو أن جوهر المعدن زئبق انعقد بكبريت ، وأن المعادن تختلف فيما بينها باختلاف نسبة اتحاد الزئبق بالكبريت وهو اختلاف فى أعراضها المتغيرة . يقول جابر " إن الأجساد كلها فى الجواهر زئبق انعقد بكبريت المعدن المرتفع إليه فى بخار الأرض ، وإنما اختلفت لاختلاف أغراضها " (٣)

---

(١) مختارات بول كراوس ص ١٤٦ .

(٢) الخوارزمى (الأديب) : مفاتيح العلوم ، طبع مصر سنة ١٣٤٢هـ ص ١٤٦ وما بعدها .

(٣) جابر بن حيان : كتاب الإيضاح (ضمن مختارات هوليارد ، طبع باريس سنة ١٩٢٨ . المجلد الأول ، الجزء ، الأول ص٥٤ .

فكأن سبب اختلاف المعادن بالكيفيات والألوان يرجع إلى اختلاف مقدار الكبريت والزئبق الموجودين فى كل واحد من المعادن السبعة وهى (الذهب - الفضة - النحاس - القصدير - الحديد - الرصاص - الخارصين) .

فالذهب - فى رأى جابر - " داخله كثير من الزئبق اللطيف ، وقليل من الكبريت الصافى ، والنحاس فيه من الزئبق بمقدار ما فيه من الكبريت وكلاهما نحاس لم يبلغا الغاية فى اللطف ولا فى الصفاء . والقصدير فيه كثير من الكبريت الردئ وقليل من الزئبق الغليظ وهكذا " (١) . والكبريت والزئبق مادتان افتراضيتان ليستا مرادتين على حقيقتهما فى الطبيعة وإنما الزئبقية فى اصطلاح جابر هى العنصر الأصلى فى المعادن والباعث على جلائها وانطراقها ، أى للخاصية المعدنية فيها . والكبريتية تدل على العنصر المحترق والمكون . واتحاد هذين العنصرين لا يؤدى إلى تكوين مادة جديدة فالذى يحدث هو إغلال هاتين المادتين إلى رقائق صغيرة تمتزج ببعضهما ويتحدد نوع العنصر المتكون تبعا لنسبة ومقدار الخلط بين ذرات العنصرين .

ويفسر جابر فى كتابه (مختصر الأكسير الكامل) المترجم إلى اللاتينية هذا المعنى بقوله :

" الشمس يعنى الذهب تتألف من الزئبق اللطيف ، ومن قليل من الكبريت الصافى الواضح ، الذى له إحمرار فاتح . وحيث لم يكن لهذا الكبريت لون واحد ، بل كان بعضه أعمق من بعض ، نشأ عن ذلك أن بعض الذهب أشد إصفرارا من بعضه الآخر ... فإذا الكبريت غير صاف ، غليظا ، أحمر ، بكيفية يكون منها الواحد لا أقل ولا أكثر من الآخر ، تشكل من هذا المزيج الزهرة (النحاس) . وإذا كان الكبريت قليل وبياض ناصع ، وكان الزئبق غير صاف ، وبعضه ثابت وبعضه طيار ، ولم يكن له إلا بياض غير كامل ، تشكل من هذا المزيج المشترى (القصدير) . " (٢)

وقد قسم جابر واتباعه من الكيميائيين المعادن المتكونة إلى دنيئة أو خسيسة وأخرى نفيسة أو ثمينة (المعادن الدنيئة هى المعادن المتصفة بالتغير - أما المعادن النفيسة فهى المعادن المتميزة بالثبات على مقاومة التغير بالعوامل الجوية) " فالحديد والرصاص والقصدير والنحاس والخارصين كلها معادن سريعة ، ولا ثبات لها على مقاومة العوامل الطبيعية فتتأثر بالتعرض للهواء الرطب والماء ، وتتأثر بالحوامض الكيميائية وجميع هذه المعادن تتغير وتصدأ . ولذا سميت المعادن المتقدم ذكرها بالمعادن الخسيسة أو الدنيئة أو الناقصة أو غير الثمينة ، بخلاف الذهب والفضة فإنهما

---

(١) روحى الخالدى : الكيمياء عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٥٣م ، ص ٦٠ .

(٢) د . جلال موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ، ص ١٣٥ .

لا يتغيران بالعوامل الجوية أى لا يصدأن ولا تؤثر فيهما الحوامض الكيميائية إلا ما ندر منها "(١)

وقد عمل بنظرية جابر فى تكوين المعادن عدة قرون ، حتى القرن الثامن عشر وكانت نواة النظرية التى تلتها وهى نظرية الفلوجستون ، وهى القائلة بأن كل المواد القابلة للاحتراق والفلزات القابلة للتأكسد تتكون من أصول زئبقية وكبريتية وملحية."(٢)

وعن نظرية الفلوجستون Phlogiston theory يقول هوليارد " أن هذه النظرية وصفت بأنها الدليل والمصباح المنير للكيماويين فى القرن الثامن عشر ، كما وصفت أيضا بأنها درة العصر والكلمة الأخيرة فى خلال أكثر من نصف قرن . هذه النظرية كانت المولود المباشر لنظرية جابر فى تكوين المعادن . "(٣)

وقد أطلق علماء عصر النهضة فى أوروبا فى القرن الثامن عشر من أمثال جوهان بيشرBecher وجورج أرنست شتال Stahl على نظرية الفلوجستون بأنها النظرية المعبرة عن استخراج المعادن من أتربتها (كلساتها) (٤) ثم ردها إلى هذه الكلمات ... فإذا أضيف الفلوجستون إلى الكلس تكون الفلز ، أى المعدن ، وإذا انتزع هذا الفلوجستون من المعدن عاد إلى الكلس " (٥) فالفلوجستون عندهم هو قالب الكلس إلى فلز (كلس = فلوجستون (من الفحم البلدى) ——— فلز) (فلز يسخن فى الهواء — كلس + فلوجستون (يخرج فى الهواء) . فكأن الفكرة الرئيسية فى نظرية الفلوجستون تكمن فى أن كل المواد القابلة للاحتراق تحتوى على عامل مشترك يخرج أثناء عملية الإحراق . (٦)

ويقول الدكتور مور تعقيباً على هذا النوع من عمليات الاحتراق: " إن الأكسجين شرط لازم لعملية الاحتراق ، ويؤكد على أن جابر أدرك ذلك ، وإن لم يتوفر له فرصة اكتشاف الاكسجين إلا أن سبقه فى اكتشاف نظرية الفلوجستون يعد ممهدا لاكتشاف بريستلى Priestley لغاز الأكسجين فى عام ١٧٧٤م .

---

(١) روحى الخالدى / المصدر السابق ص ٦٧ . ويلاحظ أن الذهب لا يذاب بالماء الملكى (حامض الايدروكلوريك + حامض الأزوتيك) ، أما فى الزئبق فيمتزج به امتزاجا . ويسمى معلغم الذهب .

(٢) د . عبدالحليم منتصر : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية ص ٢٣٧ .

(3) Holmyard E . J : Makers of Chemistry (Oxford 1946) P 142 .

(٤) كلس الفلز هو الرماد الناتج من عملية الاحتراق المباشر للفلز ، وعملية التكليس هى عملية كيميائية تهدف إلى تخليص الفلز من الشوائب عن طريق عملية الصهر وقد مارسها جابر بن حيان والرازى ومن بعده .

(٥) جيمس كونانت : مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص ٢٤٠ .

(6) Moore F . J : Ahistory of Chemistry (New York 1939)

ثانيــا : البصـــريات (بحوث الضوء)

تعتبر إنجازات الحسن بن الهيثم فى هذا المجال ، من أهم ما يمكن أن نعتبره إضافة منهجية واضحة للطريقة العلمية فى مجال بحوث الضوء والبصريات .

والمنهج الذى تنسبه لابن الهيثم ونعتبره صاحب الفضل منه هو منهج تطبيق الرياضة على الظواهر الطبيعية فى علم البصريات .

يقول ايفز هوارد فى كتابه " مقدمة فى تاريخ الرياضيات " أن ابن الهيثم الذى عاش فيما بين ٩٦٥ ميلادية إلى ١٠٣٩م قد اشتهر بنظرياته المعروفة لدينا نحن الرياضيين برسائل ابن الهيثم ، وبدون شك أنه أعظم رياضى مسلم فى ذلك العصر ، وأعظم فيزيائى مسلم فى جميع العصور ، وفضله لا ينسى بحكم مؤلفاته المشهورة بالبصريات"(١)

فقد استطاع ابن الهيثم أن يعبر عن مشاهدته التجريبية فى نفوذ الشعاع فى الجسم المشف على سموت مستقيمة بطرق رياضية يبين مسار الشعاع ثم انعطافه فى الأجسام المختلفة الشفافية . وقاس الزوايا الناتجة عن هذا الانعطاف .

يقول ابن الهيثم " أن كل ضوء يشرق على جسم مشف فإنه ينفذ فى ذلك الجسم المشف على خطوط مستقيمة والوجود يشهد بذلك ثم إذا امتد الضوء فى الجسم المشف وانتهى إلى قسم آخر مشف مخالف الشفيف للجسم الأول الذى امتد فيه وكان مائلا وكان على سطح الجسم الثانى انعطف الضوء ولم ينفذ على استقامة ... والانعطاف يكون على زوايا مخصوصة " (٢)

ومعنى هذا أن الحسن بن الهيثم اتخذ من المنهج الرياضى أداة لتقرير جملة مسائل فى الضوء كعلاقة الزاوية بطبيعة الوسط ، الذى ينعكس من خلاله الضوء وإن هناك علاقة طردية بين سعة الزاوية وطبيعة الوسط .

مســألة الحسن The problem of Al HASEN

يتطرق ابن الهيثم بعد ذلك إلى معالجة موضوع تعيين نقطة الانعكاس فى أحوال المرايا المختلفة (الكرية والاسطوانية والمخروطية المحدبة منها والمقعرة) واستخدم الهندسة إلى أبعد الحدود فى حلول الكثير من القضايا المعقدة المتعلقة بالضوء .

يقول ابن الهيثم لقد " قدمنا الأصول التى يستعملها المهندسون فى جميع أنواع المرايا ليهتدى إليه من التمسه ويدركه كل من رأيه المقدمات المتفق عليها .(٣)

---

(1) Eves, Howard : AnIntroduction to the History of Mathematics P . 160

(٢) الحسن بن الهيثم : رسالة الضوء (ضمن مجموعة الرسائل) ، طبع حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٧هـ ، ص١٣، ١٤ .

(٣) الحسن بن الهيثم : رسالة المرايا ، ص ٣ .

لذلك نراه يعنى أولا بوضع عمليات هندسية ، هى فى ذاتها على جانب من الصعوبة والتعقيد ذكرها وبين كيفية إجرائها ووضع لها البراهين المضبوطة [1] وذلك كله على أساس هندسى صحيح ثم اتخذ هذه العمليات الهندسية مقدمات إلى الحلول التى أرادها لتعيين نقطة أو نقاط الانعكاس . ولم يقف عند هذه الحدود بل ساق لتلك الحلول براهينها الهندسية وعلى هذا فبحوثه . كما يقول الأستاذ مصطفى نظيف يمكن النظر إليها كوحدة واحدة تتكون من قسمين : أحداهما المقدمات الهندسية والثانى الحلول العامة المبنية على تلك المقدمات .

وهذا ما طبقه ابن الهيثم فى المسألة التى مازالت تعرف باسمه حتى الآن .

ومضمون هذه المسألة " إذا فرضت نقطتان حيثما اتفق أمام سطح عاكس فكيف نعين على هذا السطح نقطة بحيث يكون الواصل منها إلى أحدى النقطتين المفروضتين بمثابة شعاع ساقط والواصل منها إلى الأخرى بمثابة شعاع منعكس "[2]

ويقول الدوميلى: " إن هذه المسألة تحتوى على معادلة من الدرجة الرابعة وقد حلها ابن الهيثم بواسطة تقاطع دائرة مع قطع مخروطى زائد " [3] .

والمسألة سهلة بسيطة إذا كان السطح مستويا . ولكن تزول عن المسألة هذه السمة من السهولة فى أحوال السطوح غير المستوية وقد وضع الحسن بن الهيثم فى كتابه " المناظر " حلولا للمسألة من جميع نواحيها الخاصة والعامة وأورد حلا عاما لكل نوع من أنواع المرايا الكرية والاسطوانية والمخروطية المحدبة منها والمقعرة .

وبذلك يكون قد تفوق على ما حققه بطليموس فى بحث تعيين نقط الانعكاس عن المرايا فيما سبق .

والمسألة تحتوى على ست مقدمات ، وأربع عمليات هندسية ببراهينها المحكمة ولا يتسع المجال هنا للدخول فى تفصيلاتها . [4] ولقد تناول هذه المسألة والتى تبدو فيها براعة ابن الهيثم الرياضية .

– كثيرون من أساطين الغرب بعد عصر النهضة ، أمثال هويجنز فى القرن السابع عشر الميلادى الذى عاش بين عام (١٦٢٩ . ١٩٦٥م) وقد أعطى اهتماما كبيرا للمسألة – وكذلك العالم الإنجليزى إسحاق بارو الذى عاش فيما بين (١٦٣٠ – ١٦٧٧م) وتوفر على بحث المسألة من جوانبها المتعددة .[5]

---

(١) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية جـ٢ ، طبع مصر سنة ١٩٤٢م ، ص ٤٩٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٧٨ ، ومعنى المسألة رياضيا هو كيفية رسم خطين في مستوى دائرة يتلاقيان فى نقطة على المحيط ويرسمان زاويتين متساويتين مع الخط العمودى فى تلك النقطة .

(٣) الدوميلى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ص٢٠٩.

(٤) راجع : مصطفى نظيف : المصدر السابق جـ٢ ص ٤٩٣ وما بعدها .

(٥) د . على عبد الله الدفاع : نوابغ علماء المسلمين فى الرياضيات . نيويورك ١٩٧٨م ص ١٣٩ .

وعلى ذلك يتضح أن ابن الهيثم كان عالما بالمعنى المعاصر فى أبحاثه اتخذ من التجربة سبيلا إلى تقرير فروضه والتثبت من صحتها كما جعل من المنهج الرياضى وسيلة لإثبات صدق ما يتوصل إليه من نتائج فجاءت أبحاثه فى جملتها معبرة عن عقل القرن العشرين لرجل عاش فى القرن العاشر الميلادى . (١)

ثالثا : الميكانيكا والايدروستاتيكا

أولا : الميكـانيـكا :

عرف المسلمون علم الميكانيكا ، وأطلقوا عليه اسم (علم الحيل) وقد قسموه إلى قسمين أساسيين :

" القسم الأول منه يبحث فى جر الأثقال بالقوة اليسيرة وآلاته والثانى فى آلات الحركات وصنعة الأوانى العجيبة "(٢)

كما أدركوا القواعد الأساسية فى علم الميكانيكا وعلم الايدروستاتيكا الذى عرفه المسلمون بأنه " أحد فروع علم الميكانيكا وهو العلم الذى يبحث فى توازن الوسائل ، وفى ظواهر صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى ، وشرح تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب " (٣)

وسوف نعرض فى هذا الجانب لبحوث المسلمين البارزين من أمثال الحسن بن الهيثم فى بحوث الميكانيكا ، والخازن فى بحوث الايدروستاتيكا .

تنبه الحسن بن الهيثم إلى أهمية عرض نظرية انعكاس الضوء بطريقة ميكانيكية فافترض أن الضوء شئ مادى ينعكس من الأجسام المصقولة ، كما ترتد الكرة من الجسم الصلب عند اصطدامها به .

ويقول الدكتور الدفاع " من المؤسف حقا أن الكثيرين من علماء الغرب يدعون خطأ أن إسحق نيوتن العالم الإنجليزى والذى عاش فيما بين (١٦٤٢ - ١٧٢٧م) هو مبتكر النظرية " (٤) وهو ليس فى حقيقة الأمر إلا مجرد ناقل لها ، بل مسبوق بما لا يدع مجالا للشك بما أثبته الحسن بن الهيثم فى هذا المجال .

---

(1) Gombie, A . G . : Augstine to GALILS (London 1969) Vol . IP . 113

(٢) قدرى طوقان : العلوم عند العرب ، طبع القاهرة (بدون تاريخ) ، ص ٣٢ .

(٣) مصطفى نظيف : علم الطبيعة ، نشوء ورقية وتقدمه الحديث ، طبع القاهرة سنة ١٩٢٧م ص ٣٢ .

(٤) د . على عبد الله الدفاع / المصدر السابق ص ١٤٥ .

- تفاصيل النظرية :

افترض الحسن بن الهيثم أن انعكاس الضوء يمكن أن يمثل له بمثال ميكانيكى تحسب

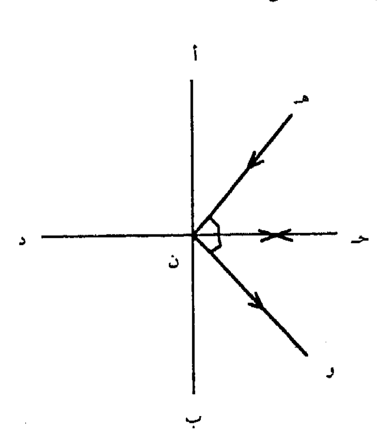
الاعتبار الأول[1] : يسقط المعتبر كرة صغيرة ملساء من الحديد أو النحاس فى موضع مرتفع على مرآة مستوية من الحديد ثم يتأمل الكرة عند لقائها المرآة وبعده وابن الهيثم فى وصفه هذا الاعتبار يرى ألا يكون وزن الكرة أكثر من مثقال ، وألا يقل الارتفاع عن عشرين ذراعا ، ويبين أن الكرة بعد لقاء المرآة ترجع إلى جهة العلو ثم تهبط إلى جهة السفل ، وإنها إذا ألقيت من مسافة أكبر كان انعكاسها عن المرآة أقوى وإلى مسافة أبعد ، وإذا ألقيت من مسافة أقرب كان رجوعها أقل [2] . وهذه التجربة بالرغم من بساطتها نجدها من التجارب التى لا يزال فى الوقت الحاضر يمهد بها إلى دراسة تصادم الأجسام فى كثير من الكتب حتى الحديثة منها .

الاعتبار الثاني : يتلخص فى أن نجعل المرآة المذكورة فى الاعتبار الأول على سطح الأرض بحيث يكون سطحها رأسيا ثم تقذف الكرة نحو المرآة بقوة . ويقترح ابن الهيثم أن نجعل الكرة (فى رأس سهم قوس من التى تقذف الحصى) وتقذف بقوة بحيث تكون حركتها أولا على استقامة العمود القائم على سطح المرآة ، وثانيا على استقامة خط مائل على سطح المرآة ، وموازٍ للأفق ، ويتأمل المعتبر الكرة فى الحالتين . وابن الهيثم فى بيان ما يشاهده فى الحالة الأولى يقول بلفظه " فإنه (أى المعتبر) يجدها ترجع على العمود نفسه القائم على سطح المرآة ، ويكون ذلك يدرك (كذا) بأن يدرك الكرة عند رجوعها موازية للأفق ، ثم لا تلبث الكرة بعد هذا الرجوع حتى تهبط إلى أسفل " [3]

ويقول فى بيان ما يشاهدة فى الحالة الثانية " فإنه يجدها ترجع فى الجهة المقابلة للجهة التى فيها الرامى . ويجدها فى أول رجوعها متحركة على خط موازٍ للأفق ومائل على سطح المرآة ميلا شبيها بميل السهم عند تفويقه إلى المرآة ، ثم لا تلبث الكرة حتى تهبط إلى جهة السفل للقوة الطبيعية المحركة لها إلى أسفل . وكلما كانت حركة القاذف أقوى فإنه يجد رجوع هذه الكرة أقوى وإن اعتبر هذا المعنى بجسم غير المرآة ويكون فيه بعض اللين كالخشب أو ما يجرى مجراه وخبر رجوع الكرة بقوة دون القوة الأولى"[4]

(١) الاعتبار : التجربة ، والمعتبر : المجرب .
(٢) د . على عبد الله الدفاع . مصدر سابق ص ١٢٢ .
(٣) مصطفى نظيف / الحسن بن الهيثم .. ص ١٢٣ .
(٤) نفس المصدر : نفس الموضع .

وشرح هذه الطريقة رياضيا يكون على النحو التالى :



لنفرض أن أ ب مانع ذا مقاومة قوية فإذا رميت الكرة من نقطة جـ فى الاتجاه الأفقى (الزاوية ٩٠ درجة) فإن الكرة لا تمر من نقطة ن ، بل ترتد بعد الاصطدام إلى نقطة حـ أما إذا قذفت الكرة من النقطة هـ فإنها لا ترتد إلى النقطة هـ أو إلى نقطة جـ بل ترتد إلى نقطة و " بحيث تكون زاوية هـ ن حـ = زاوية حـ ن و .

وتفسير ارتداد الكرة فى المثال السابق مكون بتأثير قوى (المانعة والمدافعة) [1] فحركة الكرة عند لقاء المانع عند ٢ تكون مركبة من مركبتين أحداهما فى اتجاه ن ب والأخرى فى اتجاه ن د ، والمركبة فى اتجاه ن ب يستدل بها من جراء المانعة حركة فى اتجاه ن أ فإن كانت المانعة فى الغاية كانت الحركة المكتسبة ن أ مثل الحركة الأولى فى اتجاه ن ب . أما المركبة فى اتجاه ن و فتبقى على حالها . وإذن تعتبر الحركة الحادثة مركبة من حركتين إحداهما فى اتجاه ن أ ، وتساوى المركبة الأولى فى اتجاه ن ب والأخرى المركبة الثانية فى اتجاه ن د ولذلك ترتد الكرة بعد التصادم على استقامة ن ، بحيث تكون زاوية هـ ن حـ = زاوية حـ ن و .

ونستنتج من التجربتين السابقتين بعض المعانى الميكانيكية الهامة :

أولا : استعمل ابن الهيثم اصطلاح (قوة الحركة) فى المثالين السابقين بمعنى من قبيل الكم . وهذا بالنسبة إلى معلوماتنا فى الحاضر " إما أن يكون من قبيل معنى (كمية الحركة) أو من قبيل معنى (طاقة الحركة) لأنه ينص على أن (قوة الحركة فى الجسم الهابط هى بحسب مسافة الهبوط وبحسب الثقل . وإنها فى المتحرك فى الاتجاه الأفقى بحسب قوة قذفه "[2]

---

(١) المانعة : معنى كمى يمثل القوة الموجودة فى الأجسام ، والتى بمقتضاها يكون رجوع الجسم المتحرك عنها بحركة قوية أو ضعيفة – وهو ما يعرف حاليا باسم (معامل ارتداد) – أما المدافعة فهى كمية القوة التى يكتسبها الجسم المقذوف أثناء حركته ، وهو ما يعرف حاليا بإسم (طاقة الحركة) لاحظ : مصطفى نظيف / المصدر السابق ص١٣٤ .

(٢) مصطفى نظيف / المصدر السابق ص ١٢٤ .

ومن المعلوم أن التمييز بين معنى كمية التحرك ومعنى طاقة الحركة لم يكن فى مبدأ الأمر سهلا ميسورا . " وإنه أتى حتى فى تاريخ علم الميكانيكا الحديث التبس فيه المعنيان، وقام من جراء ذلك خلاف ظل نصف قرن أو يزيد بين مذهب ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) الفليسوف الرياضى الفرنسى ، وبين مذهب ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦م) الفليسوف الرياضى الألمانى " [١]

ثانيا : استخدامه لإصطلاح المانعة " للتعبير عن قوة الممانعة فى قوة السطح العاكس، وهذا المعنى يتفق إلى حد كبير والفكرة الأساسية فى التجارب التى أدت بنيوتن إلى فكرة (معامل الارتداد) التى أدخلها عن تصادم الأجسام وكان ابن الهيثم يعبر عن المعنى المقصود بمعامل الارتداد بقوله (القوة المانعة)[٢] .

ثالثا : يستنتج ابن الهيثم من تخيله للحركة باعتبارها مقدار موجه قابل للتحليل والتركيب أن انعكاس الضوء يكون بزاوية مساوية لزاوية السقوط [٣] لأنه يتولد من الحركة العمودية وعن ممانعة الجسم الصقيل - كما رأينا فى التجربة - حركة عمودية مساوية فى الاتجاه المضاد .

رابعا : أدرك ابن الهيثم معنى قانون " القصور الذاتى " وهو قانون نيوتن الأول الذى يعد من الدعائم التى يقوم عليها علم الميكانيكا الحديث . والقانون ينص على أن "الجسم يستمر فى الحالة التى هو عليها من سكون أو حركة مطردة فى خط مستقيم ما لم تضطره قوة ما إلى تغيير تلك الحالة " [٤]

وقد أدرك ابن الهيثم ما ينصب من هذا المعنى على اتجاه الحركة حيث تبين مثلا من وصفه حركة الكرة فى التجربة الثانية بعد ارتدادها من السطح ، إذ يستدرك قائلا " ولا تلبث الكرة حتى تهبط إلى السفل للقوة الطبيعية المحركة لها إلى أسفل " [٥] وتبين من أقواله التى يميز بها بين حركة الضوء وحركة الجسم المادى ، فهو ينص صراحة على أن الضوء ليس فيه قوة تحركه إلى جهة مخصوصة ، وإنه إذا سار على سمت الاستقامة الذى أوجبه الانعكاس امتد إلى ذلك السمت غير منفرج عنه لعدم ما يوجب

---

(١) مصطفى نظيف / علم الطبيعة نشوءه وتقدمه البحث ص ٣٢ ، ويلاحظ أن اسحق نيوتن (١٦٤١ - ١٧٢٧م) قد حسم معنى كمية الحركة Momention وشرحها بعبارة Quantity of motioné ويمكن الوصول إليها بضرب الكتلة فى السرعة وبمقتضاها توصل إلى قانون الجاذبية التى يمكن قيامها بموجب قوانينه الثلاثة فى الحركة.

(٢) نظيف / المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

(٣) يلاحظ أن قانون الإنعكاس الذى ينص على أن (زاوية السقوط = زاوية الانعكاس) كان معروفا قبل الحسن بن الهيثم لدى (بطليموس القلوذى) ، وأضاف عليه ابن الهيثم (أن تكون الزاويتين فى مستوى واحد) وهذا عين ما توصل إليه العلم الحديث (نظيف / علم الطبيعة ص ٤٢)

(٤) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ١٦٤ .

(٥) نظيف / المصدر السابق ص ١٤٨ .

ذلك "[١] فهو يدرك المعنى المذكور من القانون ويعزى خروج الحركة من الاستقامة إلى قوة الفعل .

تلك أهم المعانى الميكانيكية التى قصدنا إلى إبرازها فى بحث ابن الهيثم البصرية ، والتى تسجل له السبق فى تطبيق المعانى الرياضية على الظواهر الطبيعية وعلى نتائج التجربة . بحيث يمكن القول بأن جهود العلماء بعده أصبحت مجرد إضافة للقواعد التى عالجها عالمنا المسلم فى مجال بحوثه الضوئية الميكانيكية .

الايدروستاتيكا :

نال علم موازنة السوائل الايدروستاتيكا حظا كبيرا من الدراسة على أيدى علماء المسلمين وعلى اعتبار أنه فرع من فروع علم الميكانيكا .

فنرى فى كتبهم أبحاثا إضافية خاصة بالميزان الايدروليكى الذى كان معروفا لديهم جيدا ببراهينه ونظرياته ، ومن أشهر هذه الموازين ذو الكفات الخمس أو الميزان الجامع، المعروف باسم (ميزان الحكمة) للخازن ، وهو من علماء النصف الأخير من القرن الثانى عشر للميلاد .

ويعتبر كتاب (ميزان الحكمة) من أروع آثار الخازن ، ومن أنفس كتبه العلمية فى مجال العلوم الطبيعية عامة ، وعلم الهيدروستاتيكا خاصة وقال عنه سارطون " إن أبحاثه تعد من أكمل البحوث وأجلها ، ومن أروع ما انتجته العقلية الإسلامية فى القرون الوسطى " .[٢]

وينقسم كتاب (ميزان الحكمة) إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول : منها فى الكليات والمقدمات نحو الثقل والخفة . ومراكزالأثقال ومقدار غوص السفن فى الماء واختلاف أنساب الوزن " [٣] وهو قسم يتعلق بدراسات تحديد مراكز الأثقال وضغط السوائل والضغط الجوى وهى بحوث سبق بها تورشيللى ونوبل وغيرهم من علماء عصر النهضة والعصر الحديث .

واستخرجوا بها مراكز ثقل الأجسام بالطريقة المعروفة بين الأوروبيين باسم Graphico [٤]

الثانى : " منه فى صيغة الميزان وامتحانه ، وإثبات مراكز الفلزات والجواهر عليه .. وتحقيق الفلزات " [٥] وأبحاث هذا القسم تتعلق بما يعرف الآن بدراسات الكثافة

---

(١) نفس المصدر / الموضع نفسه .

(2) Sarton G . : introduction to the history of science, P 352 .

(٣) الخازن (أبو الحسن على بن محمد) : كتاب ميزان الحكمة ، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٩هـ ص ١٠ .

(٤) على يوسف (المهندس) : بحث فى فلسفة الضوء ٩/٩ .

(٥) الخازن / المرجع السابق ص ١٠ .

النوعية للمواد ، وقد عرض الخازن لآراء البيروني في هذا الجانب والخاصة بتحديد الكثافات النوعية لمجموعة من العناصر والمواد .

الثالث : " منه يشمل على .. ميزان تسوية الأرض على موازاة السطح الأفقى .. وميزان الساعات ويعرف به الساعات الماضية من ليل ونهار وكسورها بالدقائق والثوانى"[1] وأبحاث هذا القسم تتعلق بميزان التسوية الذى يعرف عند المساحين والمهندسين في زماننا هذا بميزان روح التسوية Spirit Level وقد ابتدعه المساحون المسلمون وفلكيوهم لما عهد عنهم من شدة اعتنائهم بالآلات المساحية لتوزيع أراضى الزراعة .

أما ميزان الساعات فإنه يشبه إلى حد كبير جهاز الكرومومتر Chronometer والساعات الزمنية المعروفة لدينا في هذا العصر " [2]

حساب الضغط الجوي :

حسب الخازن الضغط الجوى عندما بحث عن علاقة وزن الهواء الجوى بكثافة الهواء. ويقصد الخازن بالوزن هنا ما يعبر عنه بالضغط الجوى Atmospheric pressure فيكون بذلك قد سبق تورشيللى – كما أوضحنا – بخمسة قرون أو أكثر فى البحث فى الضغط الجوى . وبأن للهواء قوة رافعة كالسوائل ، وأن وزن الجسم المغمور فى الهواء ينقص عن وزنه الحقيقى ، وإن مقدار ما ينقصه من الوزن يتبع الهواء [3] وتلك الفكرة بنى عليها تورشيللى بحوثه فى حساب الضغط الجوى فعنده الضغط الجوى إذا صح أن يحمل عمودا من الماء طوله ٣٤ قدما فهو لأن حامل عمودا من الزئبق طوله ٣٤ – ١٤ = ٧/٢٣ ، مادام أن الزئبق أثقل من الماء ١٤ مرة تقريبا .

حساب الثقل النوعي (الكثافة النوعية) :

وفى هذا المجال استطاع البيرونى ومن بعده الخازن التوصل إلى تقديرات دقيقة يقول عنها الدومييلى أنها من النتائج الطيبة التى وصل إليها العرب فى مجال الطبيعات التجريبية " بلغة رياضية دقيقة حتى الرقم العشرى الرابع " وهى درجة من الدقة لا تختلف كثيرا عن تقديرها فى العصر الحاضر "[4] .

وقد استطاع البيرونى على هذا المنوال – إيجاد الوزن النوعى لثمانية عشر عنصرا أو مركبا من الأحجار الكريمة والمعادن بدقة فائقة جعلت كثير من الغربيين أمثال

---

(١) الخازن / المرجع السابق ص ١٠ .

(٢) على يوسف (المهندس) / المرجع السابق المقدمة (ص ز / س) .

(٣) د . عبد الحليم منتصر : أثر الإسلام فى النهضة الأوروبية ، ص ٢٣٣ .

(٤) د . عبد الحليم منتصر : أثر الإسلام فى النهضة الأوروبية ، ص ٢٣٢ . ويلاحظ أن الثقل النوعى أو الكثافة النوعية هو عبارة عن النسبة بين وزن حجم معين من المادة ووزن حجم مساو له من الماء المقطر فى درجة ٤ مئوية.

سارطون والدوميلي يثنون على طريقته ومهارته فى إجراء التجارب ، حيث أشار البيرونى إلى النسبة بين حرارة الماء الحار والبارد وهى ٠٤١٦٧٧ر (ولم يكن ممكنا قياس درجة الحرارة بدقة حينذاك [(١)] ويذكر هنا قائمة من عمل فيدمان Veedman بين القيم التى حصل عليها البيرونى وهى بيانات محسوبة إما بالذهب أو بالزئبق وإما بالزمرد أو البلور الصخرى (الكوارتز) والعامود الأخير من المقاييس الحديثة :

المادة	عند البيرونى		الوزن الحديث
	الذهب	الزئبق	
ذهب	١٩ر٥٦	١٩ر٠٥	١٩ر٢٦
زئبق	١٣ر٧٤	(١٣ر٥٩)	(١٣ر٥٩)
نحاس	٨ر٩٢	٨ر٨٣	٨ر٨٥
حديد	٧ر٨٢	٧ر٧٤	٧ر٧٩
قصدير	٧ر٢٢	٧ر١٥	٧ر٢٩
رصاص	١١ر٤٠	١١ر٢٩	١١ر٣٥
زمرد	(٣ر٧٣)	٢ر٦٢	(٣ر٧٣)
كوارتز	٢ر٥٣	(٢ر٥٨)	(٢ر٥٨)

ويلاحظ على هذا الجدول مدى تطابق قياسات البيرونى ، فى الأوزان النوعية مع قياسات العصر الحديث . على الرغم من عدم توافر الإمكانيات المعملية الموجودة فى وقتنا الحاضر ومنها اختراع الترمومتر على سبيل المثال .

رابعا : علم الفلك

كما تحدثنا عن علم البصريات مرتبطا بأبرز أقطابه وممثليه الحسن بن الهيثم ، سنتحدث عن علم الفلك من خلال أكبر شخصية فلكية إسلامية هى أبى الريحان البيرونى (ت ٤٤٠هـ - ١٠٤٨م) حيث إن إنجازاته فى علم الفلك تضارع إنجازات ابن الهيثم فى علوم البصريات والمناظر .

يقول المستشرق " نحا " وعن البيرونى أنه " أعظم عقلية عرفها التاريخ ، كان عنده إلمام بالمعارف الشاملة . فبرز فى الرياضيات والتاريخ .. كما عرف بمقدرته العجيبة على البحث والإطلاع .[(٢)]

(١) الدوميلى / المرجع السابق ، ص ١٩٤ .
(٢) د . على عبد الله الدفاع / المرجع السابق ص ٢١١ .

ويعتبر كتاب " القانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم " من أعظم مؤلفات البيرونى كتبه عام ٤٢١هـ - ١٠٣٠م وسماه بذلك - أى القانون المسعودى نسبة إلى السلطان مسعود الغزنوى (١)

ويعد هذا الكتاب أعظم موسوعة في علوم الفلك ، والجغرافيا والرياضيات ويشتمل القانون المسعودى على إحدى عشرة مقالة ، كل منها تنقسم إلى عدد من الأبواب تبلغ فى مجموعها ١٤٢ بابا .

وللبيرونى مؤلفات أخرى تقارب الثلاثمائة مؤلف من بين كتاب ورسالة منها :

١ - الآثار الباقية عن القرون الخالية .

٢ - كتاب حساب المثلثات .

٣ - رسالة فى استخراج محيط الأرض .

٤ - الجماهر فى معرفة الجواهر .

٥ - كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات للساكن ... وغيرها .

وقد أفاد الغربيون من مؤلفات البيرونى أيما إفادة باعتراف سميث فى كتابه تاريخ الرياضيات (الجزء الأول) حيث يقول " إن البيرونى كان ألمع علماء زمانه فى الرياضيات و الفلك ، وإن الغربيين مدينون له بمعلوماتهم عن الهند ومآثرهم فى العلوم المختلفة "(٢)

منهج البيرونى العلمى :

ظهر المنهج الرياضى فى البحوث الفلكية لدى علماء المسلمين ، وخاصة عن العلامة العربى أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى الذى استطاع أن يترجم النتائج الفلكية التى حصل عليها من التجربة والرصد إلى لغة رياضية مستعينا بالبراهين الهندسية والحسابية فى صياغة هذه النتائج فى جداول فلكية دقيقة .

والبيرونى يؤكد على قيمة التجربة الفلكية لتفسير ومعرفة الظواهر الطبيعية . فهو لا يرتضى فى منهجه العلمى إلا الممارسة الشخصية لملاحظة الظواهر الفلكية توخيا للحقيقة والعلم الصحيح " فإذا كان الحال على هذا وليس فيه غير التقليد بعد حصول الهداية للمقصود ، والتهدى لمأخذه ، مع الحرص على الحق والثبوت على الأمانة والصدق ، لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة " (٣) فهو بذلك يقر مبدأ التجربة

(١) على أحمد الشحات : البيرونى ص ٧٨

(٢) قدرى طوقان / مرجع سابق ص ٣١١ .

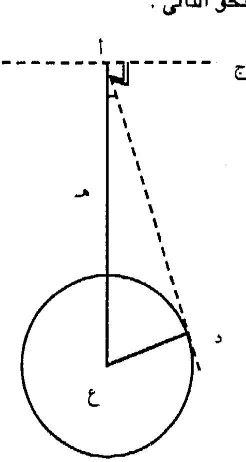
(٣) البيرونى (أبو ريحان) : القانون المسعودى ، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٩٥٤ ، ص ٢١٤ .

والمشاهدة والرصد ، ولا أصدق على ذلك من تجربته الرصدية التى قام بها لقياس محيط الأرض وأورد ذكرها فى آخر كتابه فى الأسطرلاب .

قياس محيط الأرض

يقول البيرونى " وفى معرفة ذلك (يقصد قياس محيط الأرض) طرق قائم فى الوهم صحيح بالبرهان والوصول إلى عمله صعب لصغر الأسطرلاب وقلة مقدار الشئ الذى يبنى عليه فيه وهو أن نصعد جبلا مشرفا على بحر أو برية ملساء ونرصد غروب الشمس فنجد فيه ما ذكرناه من الانحطاط ثم نعرف مقدار عمود ذلك الجبل ونضربه فى الجيب المستوى لتمام الانحطاط الموجود ونقسم المجتمع على الجيب المنكوس لذلك الانحطاط نفسه ثم نضرب ما خرج من القسمة فى اثنين وعشرين أبدا ونقسم المبلغ على سبعة فتخرج مقدار إحاطة الأرض بالمقدار الذى به قدرت عمود الجبل ولم يقع لنا بهذا الانحطاط وكميته فى المواضيع العالية تجربة . وجرأنا على ذكر هذا الطريق ما حكاه أبو العباس النيريزى عن أرسطو ليس أن طول أعمدة الجبال خمسة أميال ونصف بالمقدار الذى به نصف قطر الأرض ثلاثة آلاف ومئتا ميل بالتقريب فإن الحساب يقضى لهذه المعرفة أن يوجد الانحطاط فى الجبل الذى عموده هذا القدر ثلث درجات بالتقريب . وإلى التجربة يلجأ فى مثل هذه الأشياء وعلى الامتحان فيها يقول"(١)

والتفسير الرياضى الحديث لطريقة البيرونى على النحو التالى :



نفترض أن نقطة أ هى قمة جبل ما والمستقيم أ هـ عموده (أى أرتفاعه) وهو خط يصل امتداد إلى النقطة ع التى هى مركز الأرض ثم نرسم المستقيم ب ج عمودا على أ ع موازيا لأفق قمة الجبل ونرسم أيضا المستقيم أ د مماسا لمحيط الدائرة على النقطة د وحيث أنه يبرهن هندسيا على أن الخط المستقيم المماس لدائرة ما عمودى على نصف القطر الواصل إلى نقطة التماس إذن يكون أ د عمودا على ع د والمثلث أ ع د يكون قائم الزاوية فى نقطة د . أما زاوية ج أ د (وهو ما يسميها البيرونى انحطاط الأفق وهى أيضا تمام زاوية ع أ د أي إنها تعادل زاوية أ ع د .

(١) البيرونى : تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن ، تحقيق د . ب بولجاكوف القاهرة سنة ١٩٦٢ ص٢٢٠.

فإذا رمزنا بحرفى نق إلى نصف القطر المستوية الخطوط المساحية إليه وبحرف ر إلى نصف قطر الأرض وبحرف ف إلى ارتفاع الجبل وبحرف ن إلى الانحطاط ينتج من قواعد حساب المثلثات المستوية :

ن حا ع أ د = جتا ج أ د = جتا ن = نق (د ع / أ ع) = نق (ر / ر × ف)

نق ر = جتا ن (ر + ف) = ر جتا ن + ف جتا ن

نق ر – ر جتا ن = ف جتا ن . ر (نق – جتا ن) = ف جتا ن

فينتج ر = ف جتا ن / (نق – جتا ن)

وهذه المعادلة الأخيرة هى قاعدة البيرونى .

ويرى (كارلو نيللينو) " أنه مما يستحق الذكر أن البيرونى فى كتابه (القانون المسعودى) فيما بعد أراد تحقيق قياس المأمون .

فاختار جبلا فى بلاد الهند مشرفا على البحر وعلى برية مستوية – ثم قاس ارتفاع الجبل فوجده ٥ر٦٥٢ ذراع وقاس الانحطاط فوجده ٣٤ دقيقة ، فاستنبط أن مقدار درجة من خط نصف النهار ٥٨ ميلا على التقريب ، فقال أن حاصل ضرب امتحانه هذا التقريبى كفانا دلالة على ضبط القياس المستعصى الذى أجراه الفلكيون فى أيام المأمون."[١]

ويعترف نيللينو " بأن قياس فلكى " المأمون " وقياس " البيرونى " لمحيط الأرض من الأعمال العلمية المجيدة المأثورة للمسلمين ."

إثبات دوران الأرض حول محورها :

ويعتبر البيرونى أيضا من القائلين بإستدارة الأرض وبدورانها حول محورها أيضا حيث كان الرأى السائد حينئذ هو عدم وجود هذه الحركة واعتبار أن السماء تدور بما فيها من أجرام مرة واحدة كل يوم . وقد أيد البيرونى هذا الرأى ، ولكنه خلال مناقشته للبراهين والأدلة أيد آراء بعض العلماء المسلمين الذين سبقوه إلى القول بدوران الأرض حول محورها وسرد آرائهم والاستدلالات الواردة على صحة رأيه وهى استدلالات يأخذ بها فى العلم الحديث[٢] . فمن المعروف أنه لو كانت الأرض ساكنة ، وسقط حجر من علو شاهق لأتخذ مسارا رأسيا يمتد إلى مركز الأرض . ولكن إذا كانت الأرض متحركة ، أصبح للحجر سرعتان ، أحدهما سرعة الهبوط رأسيا نحو المركز والأخرى سرعة أفقية مكتسبة من حركة الأرض . وتكون النتيجة وصول الحجر منحرفا نحو المشرق .

(١) نيللينو (كارلو الفونسو) : علم الفلك تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ، ص٢٩٢ .

(٢) د . محمد جمال الدين الفندى ، د إمام إبراهيم أحمد : البيرونى ، طبع مصر سنة ١٩٦٨ ص ١٢٢ .

وقد أمكن قياس ذلك الانحراف في العصر الحديث ولكن القدماء لم يثبتوه لصغر مقداره ، وفي ذلك يقول البيروني " وأما أنا فقد شاهدت أحد من مال إلى نصرة هذا الرأي من المبرزين في علم الهيئة لم يلتزم نزول الثقيل إلى الأرض على القطر عمودا على وجهها ، بل منحرفا على زوايا مختلفة .. لأن الرجل رأى للثقيل المنفصل عن الأرض حركتين : أحدهما دورية لما في طبقة الجزء من ثقيل الكل في خواصه ، والأخرى مستقيمة لإنجذابه إلى معدنه " (١)

ولا يخفى ما لهذا الإنجاز العلمي من تأثيره على نظريات علم الفلك جميعها يقول الدكتور موريس كلاين في كتابه تاريخ الرياضيات من الغابر حتى الحاضر " أن البيروني أثبت أن الأرض تدور حول محورها مما ساعد على تطوير نظريات قليلة جديدة "(٢)

إثبات الجاذبية :

والبيروني في أثناء شرحه لدوران الأرض حول محورها يكشف عن قانون الجاذبية مثل أن يكتشفها نيوتن في القرن السابع عشر ، وإن لم يتوصل البيروني إلى صياغة هذا القانون بشكل رياضي كما فعل نيوتن .

يقول البيروني " ... منها جذب السماء للأرض من كل النواحي بالسواء . وذلك يبطل الجزء ، ومنها المنفصل عنها ، فإن ما يلحقه من الجذب من جهة الأرض افتر فلا محالة أن الخلاء الذي في باطن الأرض يمسك الناس حواليها " (٣)

ويقول في كتاب آخر : " فحال الأرض من جميع جهاتها واحدة وكل من عليها فمنتصبون نحو العلو ، والأشياء الثقيلة تقع إليها طبقا لما في طبعها إمساك الأشياء وحفظها (٤)

ويقول في موضع آخر " والأرض تمسك ما عليها لأنها في جميع الجهات سفل والسماء في كل الجهات علو " (٥)

إثبات كرية الأرض

يبرهن البيروني على كرية الأرض ، ويسوق على ذلك الأدلة الصحيحة وأهمها ، ظهور أعلى الجبال أولا للسائر نحوها ، ثم ظهور باقيها بالتدريج حتى قواعدها ،

---

(١) البيروني : القانون المسعودي ، جـ١ ص ٥٠ .

(٢) د . الدفاع / المصدر السابق ص ١٧٠ .

(٣) البيروني : القانون المسعودي . جـ١ ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٤) البيروني تحقيق ما للهند من مقولة . ص ١٣٦ .

(٥) نفس المصدر / الموضع نفسه .

وبالمثل رؤية سارية السفن فى البداية ثم يبدأ باقيها فى الظهور شيئا فشيئا كلما اقتربت .[١] ويسوق برهان آخر وهو أن " القائم فى محل منكشف الأفق ليس فيه شئ يمنع النظر إلى جميع الجهات يرى الأرض دائما على صفة مستز مستدير الحدود . فمن المعلوم أن الكرة هى الجسم الوحيد الذى يرى على شكل مستدير من أى جهة نظر إليه " .[٢]

استخدام البيرونى لحساب المثلثات فى حل المسألة الفلكية :

يعتبر البيرونى أول من استعمل النسب المثلثية :

جا = جيب	جتا = جيب التمام	ظا = الظل
قا = قاطع	قتا = قاطع التمام	ظتا = ظل التمام

وهى نفس الرموز المستعملة حاليا فى حساب المثلثات والفلك .

ولقد خصص البيرونى أبحاث " المقالة الثالثة من القانون المسعودى " للرياضة وجداول حساب المثلثات التى تعتمد عليها الأرصاد والحسابات الفلكية . وفى تلك الأبحاث يظهر نبوغ البيرونى وتوخيه الدقة فى المسائل الرياضية والفلكية [٣] . فتوصل إلى قوانين الاستكمال فى صورتها المبسطة ، والتى نسبت إلى نيوتن وجريجورى من بعده بستمائة سنة . وكان توصله إلى هذه القوانين نتيجة للبحث فى دقة الجداول الرياضية ، وطرق استخدامها .

كذلك استطاع البيرونى إيجاد قيمة النسبة التقريبية وتحديدها بما يساوى (٣ر١٤١٧٤٦٦) وهى نسبة قريبة من النسبة الحديثة وقدرها (٣ر١٤١٥٩٢٧) .

والنسبة التقريبية هى التى يرمز لها بـ (ط) وهى النسبة بين طول محيط الدائرة ونصف قطرها .

نخلص مما سبق إلى أن إنجازات علماء المسلمين فى مجالات العلم الطبيعى المختلفة لم تجئ من فراغ ، وإنما جاءت نتيجة درايتهم الكاملة بمنهج العلم الاستقرائى القائم على استخدام التجربة المختبرية الدقيقة فقد رأينا المسلمين هم أول من اعتمدوا على التجربة وأسموها (الاعتبار) وقد جاء منهج جابر بن حيان كما رأينا معبرا عن ذلك أصدق تعبير. فقد عبر عنه الدكتور زكى نجيب محمود بأنه منهج لو كتب بلغة العصر لجاء معبرا أصدق تعبير عن الطريقة العلمية الحديثة .[٤]

---

(١) البيرونى القانون المسعودى جـ١ ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

(٣) على أحمد الشحات : البيرونى ص ١٢٤ .

(٤) انظر : د . زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، ص ٦٠ - ٦١ .

بالإضافة إلى ذلك فقد فهم المسلمون طبيعة الغرض العلمى وأنزلوه فى مكانته العلمية اللائقة ، فحققوا بذلك إمكانية الربط بين التصور العقلى فى مرحلة فرض الفروض وبين التجربة كمجال للتحقق من صدقها ، وهو ما يعبر عنه فى المنهج العلمى الحديث بمرحلة الفروض الوصفية المثمرة التى تضيف الجديد إلى العلم .

وبذلك فقد تكامل لدى علماء المسلمين الفهم الكامل لطبيعة مراحل الدليل الاستقرائى من ملاحظة وتجربة وفرض الفروض وتحقيقها وهو ما يعبر عنه بتأسيس النظرية العلمية .

وقد أدرك المسلمون بروح ثاقبة أن منهج الاستقراء لا يقوى بمفرده على الوفاء بمتطلبات النظرية العلمية المتكاملة ، لذا فقد استعانوا بالمنهج الرياضى فى التعبير عن نتائج التجربة بطريقة كمية مختصرة دقيقة . أدت إلى تطور مباحث العلم الطبيعى المختلفة - كما رأينا - وحقق نتائج طابقت إلى حد بعيد نتائج العلم فى العصر الحديث.

الخاتمة :

وهكذا نرى من كل ما أسلفناه أن المسلمين كانوا أصحاب نظرة علمية متكاملة تقوم على استخدام المناهج العلمية فى شتى فروع المعرفة ، وخاصة فيما يتعلق بعلوم الرياضة والطبيعة . وكان مرد ذلك إلى ما تهيأ لهم من خصائص التفكير العلمى التى سبقوا بها عصرهم ، وتميزوا بها دون من عاصرهم من شعوب الأرض ، وكشفوا عن طريقها ، عن كنوز من الحقائق ميزت تراثهم الأصيل المبتكر .

والإضافات المنهجية السابقة الذكر فى مجال علوم الرياضيات والطبيعة تجئ أكبر شاهدا على مدى تضلع علماء المسلمين فى جوانب العلم المختلفة ، وتؤكد مدى سبقهم إلى اكتشاف الطريقة العلمية بكامل مواصفاتها . تلك الطريقة التى لا تختلف فى شئ عن طريقة العلم الحديث فى معالجة قضاياه . والأمر الذى يستدعى الانتباه فى هذه الإضافات أنها عبرت عن روح المنهج العلمى الحديث وعن سياق الطريقة العلمية الحديثة التى تتخذ من لغة الكم لا الكيف وسيلة للتعبير عن نظريات العلم فى مختلف فروعه التى أنشأتها عبقرية الإنسان .

والتقييم الغربى والمنهجى لمثل هذه الإنجازات العلمية الرائعة لعلماء المسلمين جاء فى أكثر من موضع على لسان المنصفين من المستشرقين الذين أرخوا للعلم الإسلامى

وخاضوا بين دروبه معترفين فيه بالسبق والريادة لعلماء المسلمين ، الذين لولاهم لما استطاعت أوروبا أن تنفض عن نفسها غبار التخلف ، وأن تفيق من سباتها العميق الذى غطت فيه قرونا .

فالفضل كل الفضل ينسب إلى جهود علماء المسلمين الذين حافظوا على التراث القديم الذى تلقوه عن الحضارات القديمة وحفظوه ، ثم أضافوا إليه كنوزا من الحقائق الأصلية المبتكرة التى لم تكن معروفة من قبل والتى انتقلت إلى أوروبا فى مطلع نهضتها فأحدثت التطور الهائل الذى نشهده الآن فى كل نواحى العلم والمعرفة .

نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى

د. أحمـد فـؤاد بـاشا

إن البحث العلمى واحد من أوجه النشاط المعقدة التى يمارسها العلماء باستقصاء منهجى فى سبيل زيادة مجموع المعرفة العلمية وتقنياتها . لكن أغلب المشتغلين بالبحث العلمى فى مجال العلوم الطبيعية يعتقدون أن أى دراسات منهجية فى كيفية إجراء البحث العلمى لا يمكن أن تأتى بفائدة تعادل التدريب الذاتى للباحث والاسترشاد بخبرات المتمرسين فى ميدان اهتمامه عند معالجة المراحل الفعلية فى البحث . أما المنظرون ، من ناحية أخرى فيرون أن عملية البحث العلمى إذا ما تركت تماما للتجارب الشخصية والممارسات العفوية المضيعة للوقت والجهد فإنها لن تؤتى أبدا كامل أكلها . ولهذا يسعى هؤلاء المنظرون ، من العلماء والفلاسفة والمناطقة إلى تحليل الطرق التى تمت بها الكشوف العلمية واستنباط بعض التعليمات من آراء العلماء الناجحين لتكون بمثابة قواعد عامة للإرشاد والتوجية أو مناهج فى البحث العلمى . وبطبيعة الحال . تتطلب فروع العلم المختلفة مناهج مختلفة ، ومع ذلك فهناك بعض المبادئ الأساسية والأساليب الذهنية التى تشترك فيها أغلب أنواع البحث العلمى . ويطلق على العلم المعنى بطرائق ومناهج البحث فى العلوم للوصول إلى الحقيقة العلمية أو للبرهنة عليها اسم " علم مناهج البحث Methodology، وهو يندرج عادة ضمن موضوعات " فلسفة العلم التى اتسع نطاق اهتمامها فى العصر الحاضر ليشمل دراسة وتحليل كل ما يتعلق بالعلوم ولغتها وتطورها وتقنياتها من مختلف النواحى المعرفية والمنهجية والقيمية والانطولوجية والاجتماعية والتاريخية وغيرها وذلك بهدف التعرف على مكانة العلم فى حياتنا ودوره فى تكوين نظرة الإنسان الشاملة إلى قضايا الوجود والحياة .

والطريقة المتبعة فى تكوين علم المناهج منذ نشأته إبان العصور الحديثة تتم عادة بالتنسيق بين خبرة العالم المتخصص فى علم من العلوم وبراعة الفيلسوف أو المنطقى الذى يبحث فى تطور العقل الإنسانى والتعرف على ملكاته المتعددة ، وينحو نحو التعميم واستخلاص الخصائص العامة للمناهج المتبعة فى فروع العلم المختلفة ، ثم يحاول أن يصوغ نتائجه النهائية على هيئة مذهب فى العقل الإنسانى من حيث طبيعة اتجاهاته فى البحث عن الحقيقة . لكن الصورة المثالية لتحقيق ذلك التنسيق على أكمل وجة بين العلماء والفلاسفة المناطقة ظلت دائما بعيدة المنال وظهر فى هذه الأثناء كثير من الخلط بين المفاهيم والرؤى التى جعلت معالم علم مناهج البحث غير واضحة تماما فى أذهان المثقفين ، ناهيك عن مواطن الغموض والقصور التى يزخر بها هذا العلم حتى بالنسبة لمن يمارسونه بحثا وتدريسا وتأليفا .

ويكفى دليلا على بعض أوجه اللبس والغموض فى علم مناهج البحث بصورته الواقعية أن نشير إلى عدد من التساؤلات التى يثيرها فى الذهن استخدام ألفاظ " المنهج " والمنهجية " والأسلوب العلمى " فى جانب كبير من الأدبيات الحديثة التى تعالج قضايا الفكر الإسلامى . هل المقصود هو حصر معانى هذه الألفاظ ومدلولاتها فى إطار العمليات المنطقية الاستدلالية من قياس واستقراء واستنباط .....إلخ ؟ أم المقصود مجموعة الوسائل والخطوات الإجرائية التى يمارسها الباحث بالفعل ، ويطوعها من مرحلة إلى أخرى خلال بحثه ؟ وهذه الوسائل تختلف بطبيعة الحال من علم إلى آخر ؟ أم يكون المقصود " بالمنهج العلمى " تلك الطريقة الخاصة التى يسعى إليها كل باحث ويستخدمها فى طرح وتناول المشكلات الموضوعية قيد البحث ؟ وأمام هذه التساؤلات الثلاثة تبقى علاقة الذات بالموضوعية هى الأخرى موضوعا للاستفسار. هل يشترط أن يسقط الباحث أيديولوجيته على موضوع بحثه ويراعى الاتجاه النظرى الذى ينتمى إليه داخل هذا الميدان أو ذلك من ميادين المعرفة . وأن يكون واعيا بالتزامه بمنظور فلسفى يختاره ويؤثره على غيره ، ومتسقا فى بحثه مع مذهبه أو وجهة نظره فلا مكان للحيدة الفلسفية إزاء ما يطرح من قضايا أو مواقف ؟ أم أن الباحث وفق منهج علمى يجب أن يكون خالى الذهن من أى مذهب مسبق يمكن أن يؤثر على سير أبحاثه ؟ .

ثم ما هذا اللبس والغموض والاضطراب الذى يتخلل أحاديث المفكرين الإسلاميين وينتشر فى ثنايا مؤلفاتهم عندما يخلطون بين " المناهج " بصيغة الجمع و" المنهج بصيغة المفرد ؟ وهل مالدينا هو منهج إسلامى واحد أم مناهج متعددة ؟ وأين هو " النموذج " الإسلامى للمنهج العلمى الذى يمكن القياس عليه والرجوع إليه فى كل علم من العلوم؟ أو يمكن أن نعلمه لطلاب المدارس والجامعات العربية والإسلامية فى مقابل ما يدرسونه من نماذج وضعية منقوصة تدعى القدرة على تفسير حركة العلم والمعرفة وتزعم أنها لا تقطع الطريق على الابتكار لنظريات جديدة ، رغم أنها فى حقيقتها تفرض رؤية معينة للأشياء وتحدد منطقا هلاميا للكشف العلمى ونطاقا محددا للخبرة الإنسانية. ومن أمثلة هذه النماذج ما يعرف باسم " النموذج الكوهنى" KuhnianPattrn و " منطق الكشف العلمى " لكارل بوبر اللذين يروج لهما كثيرا كلما تطرق الحديث إلى نظرية العلم ومنهجه ؟ وهل صحيح ما يوهمنابه علماء المناهج من أن قضية المنهج العلمى قد بُتّ فيها ولم تعد تحتاج إلى نظر جديد ، وأنه ما علينا إذا أردنا أن نجنى ثمار البحث العلمى كما يجنيها غيرنا إلا أن نعرف ذلك المنهج الذى ألفوا ترديده منسوبا إلى بيكون وميل وديكارت حتى أوشكنا على تصوره لائحة أو قائمة بالتعليمات والإرشادات التى لا ينبغى الانحراف عن تطبيقها وكأنها طائفة من الوصفات المجربة

الناجحة ، يتعين على أى باحث الالتزام بها فى المجالات التى يريد دراساتها ويسعى إلى إدراك شئ عن حقيقتها؟.

وأخيرا ، ما السبب فى هذا الخلل الواضح الذى أصاب ميزان الانتاج الفكرى في هذا الموضوع حيث تميل الأقلام كثيرا إلى تناول مناهج البحث من الزاوية الفلسفية أو المنطقية على حساب جوانب أخرى على نفس الدرجة من الأهمية مثل سيكولوجية البحث العلمى وخبرة العلماء الذاتية فى مقارنة ومن منظور إسلامى رشيد ؟.

كل هذه التساؤلات التى أوردناها تشير إلى مدى الفارق الكبير بين الصورتين المثالية والواقعية لمناهج البحث فى العلوم المختلفة بصورة عامة ، وفى العلوم الطبيعية والرياضية بصورة خاصة وأن نظرة فاحصة إلى كتابات المتخصصين فى العلوم وفلسفتها على حد سواء يمكن أن تدلنا على حقيقة هامة مؤداها أن مناهج البحث العلمى ليست أبدا قواعد ثابتة ، بل هى تتغير تبعا لمقتضيات العلم وأدواته ، وتكون قابلة للتعديل المستمر حتى تستطيع أن تفى بمطالب العلم المتجدد، وإلا فإنها تكون عبئاً على حركة العلم وتقدمه . كما أن العلوم المعاصرة ، من ناحية أخرى قد بلغت درجة من التشابك والتداخل فيما بينها ، بحيث يصعب معها الفصل التام بين أصول المنهج الثابتة وفروعه القائمة على جدلية العلاقة المتغيرة بين الملاحظة التجريبية وتفسيرها العلمى أو المنطقى وتظل تفاصيل المناهج الفرعية فى تطورها وتغيرها مرهونة بالظروف التقنية فى معامل البحث والاختبار ومعتمدة على طبيعة الموضوعات محل الدراسة التى تختلف من علم إلى علم بل وتختلف فى داخل العلم الواحد وكل أنواع المناهج الفرعية تعتبر فى حقيقتهاخطوات لمسائل جزئية فى منهج واحد عام هو المنهج العلمى الذى يدفع مسيرة التحصيل المعرفى والتقدم العلمى والتقنى . على أن يكون المعيار فى قياس سلامة أى منهج هو قيمته الحقيقية التى يكتسبها من نجاح العلم فى بلوغ نتائجه وتحقيق غاياته فالاستناد إلى مسلمات ثابتة تنطلق منها بنية المنهج الأساسية وتأخذ فى اعتبارها عملية التصحيح المستمرة لتلك العلاقة المتنامية والمتبادلة بين الذات الباحثة وموضوعات البحث المختلفة المنبثة فى جنبات الكون الفسيح (١).

---

(١) لمزيد من التفصيل حول نشأة علم مناهج البحث وتطوره وأيضا حول بعض الأفكار التى جاءت فى هذه المقدمة، يمكن الرجوع الى:

- د.عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمى ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧.
- بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة د. فؤاد زكريا مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ١٩٨١.
- د. صلاح قنصوة ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨١.
- و.أ. ب يفردج ، فن البحث العلمى ، الترجمة العربية دار اقرأ بيروت ١٩٨٣.
- د. ماهر عبد القادر محمد على ، فلسفة العلوم ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤.

تلك كانت بعض الأسباب التى دعتنا إلى القيام في هذه الدراسة بمحاولة أولية تهدف إلى وضع تصور لنسق [1] إسلامى ينتظم مختلف مناهج البحث العلمى ، نستوحى خصائصه العامة مباشرة من خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ونستمد عناصره الرئيسسة من واقع مشكلات البحث العلمى وتاريخة ونشكل وحداته البنائية على أساس الثوابت والمتغيرات المعروفة فى الأطر الفكرية والعملية للعلوم الطبيعية والتقنية ، ونتيح من خلاله مجالا أرحب لإعداد الباحث العلمى الجيد واستفادة أكبر من السبل التى يسلكها الباحثون أنفسهم .

إسلامية المنهج العلمى :

إن الأخذ بالمنهج الإسلامى فى مجالات البحث العلمى يجب - فى اعتقادنا - أن يقبل على أنه حقيقة منطقية وضرورة حضارية . أما القول بأن إسلامية المنهج العلمى حقيقة منطقية فيكفى شاهدا على صحته أن علوم الكون والحياة إسلامية بطبيعتها لأن موضوعات البحث فيها هى كل ما خلق الله فى كتابه المنظور . كما أن قراءة التراث الإسلامى تدلنا على أن المسلك الذى اتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث فى الوصول إلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال قد انسحب على أسلوب التفكير والتجريب فى البحث العملى فنرى - على سبيل المثال - أن الحسن بن الهيثم قد استخدم الاستقراء وقياس الشبه فى شرحه لتفسير عملية الإبصار وإدراك المرئيات حيث يقول :

" لا يتم الإدراك إلا بتشبيه صورة المبصر بصورة قد أدركها المبصر من قبل ثم إدراك التشابه بين الصورتين ، ولا يدرك التشابه بين الصورتين إلا بقياس " كما نجد ابن الهيثم يستعمل لفظ " الاعتبار " (وهو قرآنى) ليدل على الاستقراء التجريبى أو الاستنباط العقلى . وهذا أبو بكر الرازى يصف منهجه فى تعامله مع المجهول مستخدما الأصول الثلاثة : الاجتماع والاستقراء والقياس ، فيقول : " إنا لما رأينا لهذه الجواهر أفاعيل عجيبة لا تبلغ عقولنا معرفة سببها الكامل لم نر أن نطرح كل شئ لا

=

- د. جون ب. فيكسون ، العلم والمشتغلون بالبحث العلمى فى المجتمع الحديث ، الترجمة العربية ، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٧.
- روبرت م . أغروس وجورج ن . ستانسيو ، العلم فى منظوره الجديد ترجمة د. كمال خلايلى ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٩.
- د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن ، المراحل الانتقائية لمنهجية الفكر العربى والإسلامى ، حوليات كلية الاداب جامعة الكويت الرسالة الرابعة والاربعون ، الكويت ١٩٨٧.
- د. أحمد فؤاد باشا فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ٨٤ راجع أيضا دراستنا نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية مجلة المسلم المعاصر ،ع ٥٥ (١٩٨٩) .

(١) التسق : ما جاء من الكلام على نظام واحد ، والنسق من كل شئ ما كان على طريقة نظام واحد ، ونسق الأسنان : انتظامها فى النبتة وحسن تركيبها (انظر : لسان العرب ، مادة نسق) .

تدركه ولا تبلغه عقولنا لأن فى ذلك سقوط جل المنافع منا بل نضيف إلى ذلك ما أدركناه بالتجارب وشهد لنا الناس به ولا نحل شيئا من ذلك محل الثقة إلا بعد الامتحان والتجربة له ..... ما اجتمع عليه الأطباء وشهد عليه القياس وعضدته التجربة فليكن أمامك [1] .

وأما قولنا بأن إسلامية المنهج العلمى ضرورة حضارية فذلك لأن إسلامية المنهج أو أسلمته من شأنها أن تخلع عليه من خصائص الإسلام ما يجعله عالميا وصالحا للتطبيق فى كل زمان . فالتصور الإسلامى يوحى بأن الحركة الدائبة والتحول المستمر هو الناموس الثابت المطرد لهذا الوجود الحادث الفانى ، وهو بصفة خاصة قانون الحياة وقاعدتها .. ومن ثم يوجه النظر إلى هذه الحركة الدائبة ، وهذا التحول المستمر فى الكون والحياة ، وما يطرأ عليها دائما من تقلبات وأطوار ، ولكنه ينسب كل شئ إلى مشيئة الله وقدره ، فيخرج بذلك من كل المتناقضات التى تعانيها الفلسفات الوضعية والتى لم تجد لها حلا شاملا [2] وفى اعتقادى أن إدراك المسلمين الأوائل لهذه الحقيقة بكل أبعادها الإيمانية كان السبب الأول لتقدمهم ورقيهم ، بعد أن وجدوا فى مبادئ الإسلام كل مقومات الازدهار العلمى والحضارى ، وهدتهم تعاليم الدين الحنيف إلى أصول المنهج العلمى السليم [3] .

وعندما انتقلت العلوم الإسلامية إلى أوروبا ، فطن علماؤها إلى سر تقدم المسلمين وسعوا إلى اتباع منهجهم بعد أن وجدوه سمة العلوم فى الحضارة الإسلامية ، وقال روجر بيكون فى ذلك : " أنه باتباع المنهج التجريبى ، الذى كان له الفضل فى تقدم (العرب) ، فإنه يصبح بالإمكان اختراع آلات جديدة تيسر التفوق عليهم .. ففى الامكان إيجاد آلات تمخر عباب البحر دون مجداف يحركها ، وصنع عربات تتحرك بدون دواب الجر ، وإيجاد آلات طائرة يستطيع المرء أن يجلس فيها ، ويدير شيئا تخفق به أجنحة صناعية فى الهواء مثل أجنحة الطير [4] لكن النهضة الأوربية لم تأخذ من العلوم الإسلامية سوى الجانب المادى من منهجها التجريبى وتقنياتها ، وتركت جانبا الإيمان الذى يوجهها نحو الله تعالى ويسخرها لخدمة البشر . ولذا فإن العلم فى

---

(١) د. أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى دراسة تحليلية مقارنة فى المنهج العلمى ، مجلة المسلم المعاصر ع ٤٩ (١٩٨٧) .

– المستشار عبد الحليم الجندى ، القرآن والمنهج العلمى المعاصر دار المعارف ١٩٨٤.

٢) سيد قطب ، مقومات التصور الإسلامى ، دار الشروق ١٩٨٦.

– د. على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وخاصة الباب الأول من الجزء الاول ، دار المعارف الطبعة الثامنه (١٩٨١).

– د. مصطفى حلمى ، مناهج البحث فى العلوم الإسلامية ، مكتبة الزهراء ١٩٨٤.

(٣) د. أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، القاهرة ١٩٨٤

(٣) عبد المجيد عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، القاهرة ٧٦.

الحضارة المادية الحديثة والمعاصرة بتخليه عن الإيمان والسمو الروحى ، قد اعتبر قيمة حقيقية مطلقة فى حد ذاته وبالغ الناس فى تقديسه وتمجيده على أساس أنه هو القوة القادرة على تحقيق الجنة الموعودة للإنسان على الأرض ، فأنصار هذه النزعة العلمية المتطرفة Scientism يردون كل شئ إلى العلم ، ولا يسلمون إلا بالمنهج العلمى والحقيقة العلمية . كذلك أصبح التطور الكمى للعلم والتقنية غاية فى حد ذاته ، ونشأت النزعة التقنية المتطرفة Technocracy التى يرمى أنصارها من التقنيين والخبراء الفنيين إلى فرض سيطرتهم باعتبارهم الأحق فى هذا العصر بإدارة المجتمع واتخاذ القرارات الكبرى بشأنه . وأمام هذا التطرف العلمى وفى مقابله ظهرت حركات عقلية جديدة تدعو إلى "اللاعلمية "Antiscience وتحارب الانغماس الأعمى فى ماديات الحضارة الصناعية وترفع صيحات التحذير من أن اطراد التقدم العلمى والتقنى بدون النظر إلى صلته بمعنى الحياة الإنسانية سوف ينتهى بالإنسان إلى القضاء على حضارته . بل إن بعض هذه الحركات المناهضة لتقديس العلم والتقنية أخذت تدعو إلى الهروب من الحضارة المعاصرة بكل مافيها من مظاهر مادية خادعة ، ورفعت شعارات العودة إلى الفطرة [١]

من هنا كانت إسلامية المنهج العلمى ، أو أسلمته ، ضرورة حضارية ملحة لضمان مواصلة التقدم العلمى والتقنى مع الحفاظ على إنسانية الإنسان ذلك لأن الإيمان الخالص والسمو الروحى يأتيان فى مقدمة الخصائص التى يتميز بها المنهج العلمى الإسلامى ، وإليهما تعزى كل القوى الدافعة لملكات الباحث العلمى على طريق الإبداع والابتكار . فالإيمان الخالص هو الذى يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة العلمية ، وأكثر تهيوءا لاستقبالها وقبولها . وهل الكشف العلمى إلا حل لمشكلة يظفر به الباحث بعد عناء تحليل منهجى شاق ودقيق ، أو يناله فى فكره طارئة أو فى رؤية تتراءى له أو يخطر له حلم أو إلهام.

وإذا كان ما حدث فى الغرب من انزواء لعلوم الدين فى أركان الكنيسة يتعلق بالصراع بين الكنيسة والعلماء ، فإنه من الخطأ أن يسود الاعتقاد بأن الانفصال بين العلم والدين شرط من شروط قيام الحضارة ، أو أن العلم بفروعه المختلفة لا يمكن إلا أن يكون "علمانيا" لقد أدى هذا الاعتقاد الخاطئ فى بلاد المسلمين إلى حالة من الركود العلمى شلت فى ظلها كل مقومات الإبداع والابتكار فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى [٢] ولم يعد أمامنا الآن سوى الأخذ بالمنهج العلمى الإسلامى الذى سبق

---

(١) وحيد الدين خان : واقعنا ومستقبلنا فى ضوء الإسلام ، ترجمة : د. سمير عبد الحميد إبراهيم ، مراجعة : د. عبد الحليم عويس ، دار الصحوة ، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢٥١ – ٢٥٦.
انظر أيضا : المعجم الفلسفى ، مجتمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٨٣(مادة ٣١٤ : تقنوقراطية ، ومادة ١٠٤٠: نزعة علمية) .

(٢) راجع : د. يحى هاشم فرغل : حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف ١٩٨٩

لأسلافنا أن صنعوا به حضارة تزهو على كل الحضارات . فهو الأقدر على إزكاء روح الصحوة الإسلامية الحضارية ، وعندئذ سيكون له أجل الأثر فى تصحيح وجهة العلوم لدى عقلاء الغرب ومفكريه ، إذا ما درسوا الإسلام فى حقائقه، واستفادوا من منهجه فى إصلاح شئون حضارتهم .

الثوابت والمتغيرات فى المنهج العلمى الإسلامى :

سبق أن ذكرنا فى مقدمة هذه الدراسة أن تصورنا العام لبنية المنهج العلمى الإسلامى سوف نستلهمه مباشرة من خصائص التصور الإسلامى ومقوماته وذلك انطلاقا من الإيمان التام بأن الثوابت والمتغيرات الإسلامية يجب أن تكون هى الإطار الذى يحكم كل مناهج النظر فى قضايا الوجود والفكر والمعيار الذى يحدد ضوابط التطبيق الإنسانى لتلك المناهج بما يحقق إرادة الله سبحانه وتعالى فى إعمار الحياة على الأرض فالإسلام يتميز عن كل ما عداه من الشرائع السماوية أو الفلسفات والمذاهب الوضعية بخاصية التوازن بين الثبات والتطور ، والجمع بينهما فى تناسق مبدع ، واضعا كل منهما فى موضعه الصحيح .. الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى من أهداف وغايات وأصول وكليات ، والمرونة فيما ينبغى أن يتغير ويتطور من وسائل وأساليب وفروع وجزئيات ، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد شرع المنهج الإسلامى للكينونة البشرية كلها ، فى جميع أزمانها وأطوارها . ليكون أصلا ثابتا تتطور هى وترتقى ، وتنمو وتتقدم دون أن تحتك بجدران هذا الإطار. وما ينطبق على المنهج الإلهى الذى أخبر الله به عباده ينسحب كذلك على الصنعة الإلهية فى الكون كله . فحركة الحياة والفكر تستمر وتتسارع داخل إطار ثابت وحول محور ثابت . ومادة الكون فى مجموعها ثابتة ، وإن اتخذت أشكالا مختلفة دائمة التغير والتطور . وجوهر الإنسان واحد ، وإن تقدمت معارفه وتضاعفت إمكاناته فهو يمر بأطوار شتى يرتقى فيها وينحط حسب اقترابه أو ابتعاده من جوهر إنسانيته .

إن الثوابت الإسلامية هى التى تضبط الحركة البشرية والتطورات الحيوية فلا ينفلت زمامها كما وقع لأوروبا عندما أفلتت من عروة العقيدة ،كما أن الثوابت الإسلامية هى التى تصون الحياة البشرية ، وتضمن مزية تناسقها مع النظام الكونى العام ، وتحكم قوانين التطور فلا تتركها على إطلاقها (١) .

وعندما نعرض الآن لبناء منهج علمى فى ضوء هذا التصور الإسلامى فإنه يتعين علينا قبل كل شئ أن نحدد الثوابت والمتغيرات الفكرية والعلمية لهذا المنهج ، ويكون من

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول خصائص الإسلام راجع :
- سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، دار الشروق ١٩٨٧.
- د. يوسف القرضاوى ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥.

السهل بعد ذلك توصيف المناهج الفرعية للعلوم المختلفة في إطار النسق الإسلامى لبنية المنهج العلمى العام بأصوله وكلياته .

(أ) ثوابت فكرية إيمانية :

ونعنى بها مجموعة المسلمات والقضايا الأساسية التى يتعين على الباحث أن يسلم بصحتها منذ البداية ، وأن ينطلق منها فى كل عمليات التفكير العلمى قبل شروعه فى ممارسة البحث والتنقيب عن سر ظاهرة ما من الظواهر التى يعمد إلى دراستها . ومثل هذه المسلمات تعتبر – فى رأينا – مقدمة ضرورية في بنية النسق الإسلامى لمناهج البحث العلمى وذلك لفائدتها العظمى فى تهيئة الباحث الجيد ، وتزويده بمبادئ بسيطة أو مركبة تساعد على تكوين النظرة الكلية الشاملة ، ولا تؤدى أبدا إلى تناقض مهما بلغت مسيرة العلم وإنجازات التقنية ، ويمكن إجمال هذه الثوابت فيما يلى :-

١- التوحيد :

التوحيد [١] هو أول الثوابت الإسلامية ومصدر باقى المسلمات الفكرية والايمانية أمرنا الحق سبحانه وتعالى به فى أول ما نزل من آيات القرآن الكريم ، ليكون بمثابة نقطة الانطلاق وحجر الزاوية فى بناء أى نسقى علمى سليم يوجه رؤية الإنسان لحقائق الحياة والفكر والوجود ويساعده على فهم وقراءة كلمات الله القرآنية فى كتابه المسطور وكلماته الكونية فى كتابه المنظور [٢] . قال تعالى:

" اقرأ باسم ربك الذى خلق " (سورة العلق : ١)

وعقيدة التوحيد هى التى تحفظ كرامة الإنسان وتكريمة باخضاعة للخالق الواحد جل وعلا ، وتحرره من سلطان العقائد الوثنية أو المذاهب الوضعية . فالله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التى أمرنا بالبحث عنها واستقرائها فى وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية باعتبارها مصدرا للثقة وليست ظلالا أو أشباحا أو مصدرا للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية وفى ظل عقيدة التوحيد تتحقق " أسلمة " العلوم ومناهجها وتقنياتها بمعناها الصحيح ، ويصبح المفهوم الإسلامى للعلم أوسع وأشمل من المفهوم الشائع لدى فلاسفة العلم على اختلاف مذاهبهم . فهناك العلم الظاهر فى عالم الشهادة والعلم الغيبى الذى أخبرنا الله به فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه الأمين عليه الصلاة والسلام . ويكون العلم الظاهر دنيويا بعلاقاته مع الأشياء وتعبديا فى نفس الوقت لصلته بالله الواحد .

---

(١) ينفرد التصور الإسلامى بتصور التوحيد الكامل الخالص ، من بين سائر التصورات الاعتقادية والفلسفية السائدة فى جنبات الأرض. راجع سيد قطب خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، ص ١٨٢ وما بعدها دار الشروق ١٩٨٧.

(٢) راجع مقالنا : قراءة إسلامية فى كتاب الكون ، مجلة الأزهر ، عدد رمضان ١٤٠٩ هـ

ومن كانت عقيدته الدينية هي التوحيد يجد في نفسه دافعا أقوى مما يجد سواه نحو أن يبحث دائما عن الوحدة التي تؤلف بين الكثرة أيا كان الموضوع . فيبحث عن محور الوحدانية في الشخصية الإنسانية برغم اختلاف الجوانب الكثيرة في حياة الفرد الواحد واختلاف العلوم الباحثة في تلك الجوانب. وكذلك يبحث عن محور الوحدانية في الكون بأجمعه مجتمعا في وجود واحد.

ومن لطائف العلم التي نشير هنا إليها ما نلاحظة من تشابة بين نواميس القوى الطبيعية الناتجة عن خصائص المادة الجوهرية ، على نحو ما يبدو من قوانين الجذب الكهربي والجذب التثاقلي على سبيل المثال . وقد شرع العلماء حديثا في البحث عن الصيغة العلمية (الرياضية) التي توحد بين مختلف أنواع القوى الموجودة في الطبيعة، وأحرزت جهودهم نجاحا كبيرا على هذا الطريق [١] . ومن الصفات الجديدة للمعرفة العلمية المعاصرة أن الحواجز الظاهرة بين فروع العلم المختلفة أخذت تذوب تدريجيا لكي تحل العلوم المتداخلة والمتكاملة محل العلوم المتعددة والمنفصلة ويتوقع فلاسفة العلم والمؤرخون له أن العلوم كلها يمكن أن تندرج في بناء نسقي واحد بحيث يكون ترتيبها في ذلك النسق المتكامل ترتيبا قائما على وضع ما هو خاص من قوانين ومبادئ وفروض تحت ما هو أعم منه . ولقد توقع هيزنبرج هذه النتيجة للعلوم المعاصرة عندما ذكر في محاضرة ألقاها بجامعة لايبزج عام ١٩٤١ أن الفروع المختلفة للعلم قد بدأت في الانصهار في وحدة كبيرة [٢] وحول فكرة " العلم الموحد " هذه يقول رودلف كارناب " لا وجود لمصادرة متعددة للمعرفة بل هناك علم واحد فقط . فجميع المعارف تجد لها مكانا في هذا العلم والمعرفة في حقيقتها ذات نوع واحد فقط وما المظهر الخارجي للخلافات الأساسية بين العلوم إلا نتيجة مضللة لا ستخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم "[٣] . والباحث المؤمن هو الذي يفهم شهادة التوحيد في إطاره الشامل الذي يجمع بين وحدة النظام في بناء الذرة وبناء المجموعة الشمسية ، وبين وحدة الطاقة بردها إلى أصل واحد وإن تعددت صورها ، وبين وحدة الحركة في طواف الاكترونات حول النواة ،وطواف الكواكب حول الشمس ، وطواف المسلمين حول الكعبة المشرفة .

إن تأكيد كل هذه المعاني في فكر الباحث العلمي ووجدانه يعتبر من أهم مقومات الشخصية العلمية التي يبدع العلماء على أساسها في اطمئنان وهدوء ونقاء . وهنا

---

(١) نجح العلماء الثلاثة عبد السلام – وينبرج – جلاشو ، نجاحا جزئيا في التوحيد بين نوعى القوة الجاذبة الكهربية والقوة النووية الضعيفة وكانت هذه النتيجة الهامة واحدة من الكشوف العلمية المميزة التي أهلت العلماء الثلاثة للحصول على جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٧٩.

(٢) فيرنر هايزنبرج ، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ، ترجمة د. أحمد مستجير ، القاهرة ١٩٧٢.

(٣) راجع مؤلفنا . فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ص٤٧.

يتحقق الانسجام الكامل بين الفكر والعمل بعيدا عن غيوم المذاهب الفلسفية الرديئة التي تشوه الوجه الناصع لكل حقيقة .

٢- النظام الكوني :

إن الإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يستلزم بالضرورة العقلية أن يرد الإنسان كل شئ فى هذا الكون إلى الخالق الحكيم الذى أوجد هذا العالم بإرادته المباشرة المطلقة ، وخلقه على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال ، وأخضعه لقوانين معينة ثابتة لا يحيد عنها ، وحفظ تناسقه وتوازنه فى ترابط محكم بين عوالم الكائنات وتنسيق معجز بين آحادها ومجموعاتها ، وجعل بناءه آية فى الروعة والكمال ، ليس فيه اختلاف ولا تنافر ، ولا نقص ولا عيب ولا خلل قال تعالى : { تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير. الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور . الذى خلق سبع سموات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير }(سورة الملك : ١-٤) . وقد أكد القرآن الكريم هذا المعنى فى مواضع مختلفة ، ونبه العباد إلى الحكمة السامية وراء التناسق والإبداع فى خلق هذا الكون ، وذلك فى مثل قوله تعالى : " الذى أحسن كل شئ خلقه" (سورة السجدة : ٧) وقوله " إنا كل شئ خلقناه بقدر " (سورة القمر : ٤٩) .

وقد شاءت إرادته تعالى أن تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته استمرارية المواد كأشياء وتكرر الحوادث والظاهرات كعلاقات سببية لنراقبها وندركها وننتفع بها فى حياتنا الواقعية ، بعد أن نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على قدرته ووحدانيته . قال تعالى { سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} (سورة فصلت: ٥٣) . وقال سبحانه { ولن تجد لسنة الله تبديلا } (الفتح : ٢٣) .

وفى إطار المفهوم الإيمانى لمسلمة النظام الكونى واطراد الظاهرات الطبيعية كعلاقات عليه يتمتع الباحث المسلم بالاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث العلمى إيمانا منه فى ضمان بلوغ تعليمات أو قوانين علمية من مجموعة محددة من الوقائع ، وهذا لا يتوفر مثلا لباحث آخر ينطلق فى تفكيره من مبدأ " الحتمية " الذى يفترض أن صدق أحداث الكون مستقل عن الزمان والمكان ، وعندما ينتقل العلم إلى مرحلة جديدة تتميز باللاحتمية ، أو عدم اليقين يتعين على هذا الباحث أن يتخلى عن إيمانه بمبدأ الحتمية المطلقة ، ويبحث عن مبدأ جديد . لكن التصور الإسلامى للنظام الكونى ينقذ العلماء من التخبط فى التيه بلا دليل كالإحالة على الطبيعة أو العقل أو المصادفة أو ما إلى ذلك. كما أن هذا التصور الإيمانى يجعل الطريق مفتوحا دائما أمام تجدد المنهج

العلمى وتطوره بما يتناسب مع حالة العلم فى المرحلة التى يبلغها من تطوره . وهنا أيضا تظل العلاقة بين إرادة الله واطراد القانون الطبيعى واضحة جلية لما تفسحه من مكان لتفسير حدوث الخوارق والمعجزات التى يظهرها الله بين الحين والحين تذكيرا للإنسان بأن الله سبحانه وتعالى هو مصدر الوجود وأن كل ما فى الكون من قوانين مستمد من إرادته ومتوقف عليها [١] . وإذا اختل نظام السنن الكونية الثابتة فإن هذا فى كتاب الإسلام يعنى اقتراب قيام الساعة ويؤذن بانتهاء الحياة على الأرض [٢] .

٣- فريضة البحث العلمى :

كثيرة هى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التى تحث على طلب العلم والبحث العلمى بأسلوب منهجى سليم ، ويصعب فى هذا الحيز استقصاء الآيات التى دعت إلى البحث فى مخلوقات الله تعالى الكونية والطبيعية لكن الباحث المسلم يجب أن يكون على دراية كاملة بكل التعاليم الإسلامية التى تجعل من مهمته فرضا كفائيا . وعندما يطلب المسلم علما على النهج الإسلامى يكون فهمه للحياة والكون طريقا للوصول إلي الله سبحانه وتعالى { ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار } (سورة آل عمران :١٩١) وتكون وجهته دائما لعمل الخير انطلاقا من القاعدة العامة فى ضرورة الربط بين النظرية والتطبيق : { يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون } (سورة الصف : ٢، ٣) ويكون تصوره لقيمة العلم النافع أعم وأشمل ، فهى تتعدى حدود العمر والفضل والمصدر . وكل علم يحتاجه المسلمون فرض كفاية ، فإن لم يوجد بينهم من يحسنه فالكل آثمون . وليست الكفاية أن يوجد من يعرفه ، بل فى وجود المجموعة التى تغطى احتياجات الأمة ، والتخصصات العلمية المختلفة ضرورية لكل مجتمع ، والإخلال بأحدها يؤدى إلى الإخلال بالواجب الأعظم ، وهو عبادة الله حق عبادته وإعلاء كلمته فى الأرض.

وقد أدت الأخطاء البشرية فى تناول مناهج المعرفة إلى تدنيس الفطرة الحنيفية المؤمنة بالله ، وظهرت العلمانية فى العالم الغربى لتضع حدا فاصلا بين العلم والدين ، وكان من نتائج هذا الفصل أن فقدت العلوم أساسها الأخلاقى ، وظهرت المذاهب الوضعية لتكون بمثابة دين اجتماعى للمجتمعات التى تعتنقها . ولهذا فإن البحث العلمى السليم لا يمكن أن يحقق غايته الإيمانية إلا إذا استعاد علاقته الأولى بمبادئ الإسلام ، وعندئذ سيكون التفكير العلمى لدى البشر قد استعاد طبيعته الحقة بوصفه بحثا موضوعيا عن الحقيقة أينما وجدت [٣] .

---

(١) راجع دراستنا : " فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى " مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٩ (١٩٨٧) . انظر أيضا : د. يحيى هاشم حسن الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ، دار المعارف ١٩٨٤.

(٢) مثال ذلك قوله تعالى : " فإذا برق البصر ، وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر " (القيامة : ٩) .

(٣) د. إبراهيم عبد الحميد الصياد ، المدخل الإسلامى للطب ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٨٧.

من ناحية أخرى ، عندما يمارس الباحث المؤمن عمله العلمى باعتباره فريضة إسلامية فإنه يكون على دراية تامة بما تدعو إليه تعاليم الإسلام من محاربة التنجيم والتنبوء العشوائى والتعصب للعرف والعرق ويتحذيرها من الاطمئنان إلى كل ما هو شائع أو موروث من آراء ونظريات ، وهنا لن يجد الباحث المسلم أى عناء فى إدراك أن هذه التعاليم الإسلامية التى تحارب كل معوقات البحث العلمى تعتبر أوسع وأشمل مما يعرف بأوهام الكهف والسوق والمسرح لبيكون والتى كثيرا مايباهى بها ويروج لها فلاسفة العلم وشراح المنهج العلمى (١) .

٤- نسبة المعرفة العلمية :

تتميز المعرفة العلمية بأن تحصيلها يتم نتيجة نشاط إنسانى مقصود يهدف الباحث من ورائه إلى دراسة ظواهر معينة يعكف عليها ويتناولها بالملاحظة الدقيقة وبالتحليل ، مستخدما فى ذلك منهجا يتفق وطبيعة موضوع البحث ، بغرض التوصل إلى قوانين عامة تفسر إطراد الظواهر المعينة تمهيدا للاستفادة منها . والمعرفة العلمية بهذا المعنى تمثل الشق المادى لمفهوم العلم الشامل فى الإسلام. ومن هنا فإن الحقائق العلمية المعبرة عن السلوك الفعلى لظواهر الكون والحياة تظل مستورة فى الشق غير المكثف من العلم حتى يأذن الله بكشفها تدريجيا على أيدى من يشاء من عباده ، وأنها لمجلية حتما فى يوم معلوم مهما تعرضت من خلال البحث عنها لمختلف ضروب التشعيب والتحيز المقصود ، وغير المقصود ، وذلك انطلاقا من الوعد الالهى فى قوله تعالى {سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق}(سورة فصلت :٥٣)

ولما كانت طبيعة المعرفة العلمية تتطلب إجراء البحث والدراسات المكثفة على أجزاء محدودة جدا من الكون وظواهره ، وبمعزل عن بعضها البعض دون إلمام بكافة الجوانب المتصلة بموضوع البحث والمؤثرة عليه فإن إدراك الحقيقة الكاملة المطلقة يظل دائما هدفا أسمى يسعى إليه العلماء من خلال عملية تصحيح لمسيرة العلم تتم بتكافل جهودهم وتنافسهم فى السبق إلى كشوف علمية جديدة وإلقاء الضوء على حقائق جزئية الواقع الكونى الثابت . وقد أثبتت حركة التاريخ العلمى أن الكون يزداد مع التطور المعرفى اتساعا وعمقا ، وأن العلم الذى نحطه ما هو إلا تصورنا عن حقائق الكون ، وليس هو الكون ذاته ، ومن ثم فهو ليس مستقلا عن ذاتية الإنسان ، وليس نهائيا فى أية مرحلة من مراحل تطوره ، وما أبلغ تشبيهات العلماء لجوانب من طبيعة العلاقة المتبادلة بين الباحث وموضوع بحثه ، فقد كتب كلود برنار يقول : " إن ابتعاد المعرفة عن الباحث فى اللحظة التى يظن أنه قد قبض على زمامها هو فى الوقت نفسه

(١) راجع : عباس العقاد ، التفكير فريضة إسلامية .

سر عذابه وسعادته " وكتب ماكس بلانك يقول : " إن الباحث يستمد الرضا والسعادة من النجاح الذى يصاحب البحث عن الحقيقة لا فى امتلاك ناصيتها " ويقول العالم الفيزيائى ألبرت اينشتين : " الفيزياء هى محاولة للقبض على ناصية الحقيقة كما هى فى الفكر ، دون نظر إلى كونها موضوع مراقبة " (١)

على أن ننطلق فى مفهومنا لنسبية المعرفة العلمية ومستويات موضوعيتها أو حقائقها الجزئية مما تشير إليه بعض معانى الآيات القرآنية الكريمة فى مثل قولة تعالى: " وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً (الإسراء : ٨٥) ، وقوله : " وقل رب زدنى علما "(طه: ١١٤) وقوله : " وفوق كل ذى علم عليم " (يوسف : ٧٦) .

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد أن الناس يبالغون كثيرا فى تصورهم لمعنى "الحقيقة العلمية " أو " الموضوعية العلمية " إلى درجة أنهم يخطئون أحيانا فيما يظنون أنه قوانين فيزيائية معبرة عن السلوك الفعلى للمادة ، وهى فى حقيقة الأمر قوانين لا سيطرة لنا عليها لأنها أوامر الله المنظمة لحركة الكون . فالصيغ والنتائج التى يتوصل اليها العلماء وفق مناهج تقوم على خبرتهم الذاتية ، ويعتقدون أنها قوانين فيزيائية موضوعية ، لا تكون بالطبع تعبيرا كاملا عن حقيقة السنن الكونية وربما لا تمت إليها فى بعض الأحيان بأية صلة ، وحتى وإن كانت تبدو لهم خاضعة للعالم الخارجى ومستمدة من وقائعه ولا علاقة لها بأمور ذاتية فعلى سبيل المثال ، اعتقد ارسطو أنه قد اكتشف أحد قوانين الطبيعة عندما قال بأن الأجسام الثقيلة تسقط إلى الأرض أسرع من الأجسام الخفيفة وكان ذلك بناء على منهج فلسفى يخصه ويستند إلى القياس النظرى المجرد مع أن مثل هذا القانون لا وجود له فى عالم الواقع على الإطلاق ، ولا يمثل حقيقة ما من حقائق الوجود . وكل ما فى الأمر أنه استنتاج مضلل من موضوعية زائفة فى جوهرها لأنها انخدعت بما يدركه الحس القاصر واستندت إلى تأملات العقل الخالص ، وارتبطت فى الاستدلال عليها بمنهج سلبى عقيم .

أما القانون الطبيعى الذى ينطبق على هذا الموقف فقد سعى إليه علماء الحضارة الإسلامية بعد أن دعتهم تعاليم الإسلام إلى المنهج العلمى السليم ، ورفضوا قبول البراهين الفلسفية للآراء التى يمكن اختبارها تجريبيا ، واهتدوا إلى تحديد الكثير من المفاهيم العلمية المتعلقة بوصف حركة الأجسام وأنواعها حسب حالة العلم فى عصرهم(٢) وفى عصر النهضة الأوربية استطاع جاليليو أن يستخدم ما توفر لديه من أجهزة لقياس الزمن أن يثبت بالتجربة أن جميع الساقطة ذاتيا تتسارع بعجلة ثابتة قيمتها ٩٫٨ مترا لكل ثانية مربعة وهى من الثوابت الفيزيائية التى لا تنطوى على

---

(١) رينية ديبو ، رؤى العقل ، ترجمة : فؤاد صروف ، ص ص ١٨٢ ، ٢١٦، ٢١٧ بيروت ١٩٦٢

(٢) راجع مؤلفنا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٤.

علاقات علية . إلا أن هذا بدوره لم يكن قانون عاما وكاملا ، فقياسات جاليليو لم تكن بالغة الدقة بحيث تكشف أن نفس الجسم يتسارع بدرجات مختلفة تحت تأثير الجاذبية في أماكن مختلفة على الأرض. كما أن هناك أنواعاً كثيرة للحركة يعتبر السقوط الحر للأجسام جزءاً منها . والأجسام التى نراها الآن فى سفن الفضاء تتصرف بطريقة تختلف كثيرا عن أجسام جاليليو يملك الوسيلة لمعرفة ذلك أو لنقل أن المنهج العلمى الذى اتبعه كان عاجزا عن تحقيق المعرفة الكاملة ، فجاءت الحقيقة العلمية على يديه جزئية ومحدوده بحدود العجز والقصور فى العناصر والوسائل التى اعتمد عليها منهجه التجريبى، وهى فى جوهرها من " متغيرات " المنهج العلمى المتجددة والمتطورة مع تقدم العلم وتطور التقنية، كما سنذكر فيما بعد . وهكذا يجد الإنسان دائما أن ما يصل إليه من علم فى أى عصر ليس هو القانون النهائى ، ولكنه مرحلة معرفية أرقى من سابقتها وأدنى من لاحقتها فى سلم الترقى المعرفى اللانهائى .

ولعل ادراج التصور الإسلامى لنسبية المعرفة العلمية وموضوعيتها وحقيقتها (١) ضمن مسلمات المنهج العلمى الإسلامى يساعد على تصحيح الاستخدام الإنسانى الخاطئ للعلم ونظرياته من الناحيتين الفلسفية والتقنية ، خصوصا بعد أن بالغ أصحاب النزعة العلمية والتقنية المتطرفة فى تقديسه وتأليهه بأكثر مما بالغ أنصار " الحتمية " وأصحاب الفلسفات العلمية الحديثة .

(ب) متغيرات معرفية منهجية :

ونعنى بها مجموعة العناصر والخطوات البنائية فى نسق المنهج العلمى الإسلامى ، والتى تتميز بارتباطها الوثيق بثوابت المنهج ومسلماته من جهة ، وبامكانية تغيرها أو تطورها أو تحورها كما وكيفاً وترتيبا لتفى بمتطلبات اطراد التقدم العلمى والتقنى من جهة أخرى . ويمكن إجمال هذه المتغيرات فيما يلى :

١- وسائل البحث العلمى :

لقد رفع الإسلام من شأن العلم باعتباره أساسا لفهم العلاقة السليمة بين الله والكون والإنسان . والقرآن الكريم لايكاد يدع موطنا فى الكون دون أن يطوف بالإنسان خلاله ، ويستثير فيه النظرة المتأملة المستقصية ، ويلفت أصحاب العقول

---

(١) لم تحظ إشكالية " الموضوعية " فى العلوم الطبيعية باهتمام الباحثين اذا ما قورنت بنظيرتها فى العلوم الإنسانية وربما كان السبب فى هذا راجعا إلى تلك الصورة المثالية الشائعة لموضوعية العلم " الصارمة " كما روج لها أنصار الفلسفات العلمية لكن تاريخ العلم يحدثنا بأن القانون الطبيعى الذى يصف حقيقة علمية مالم يكن فى يوم من الأيام قانون عاما على إطلاقه ولكنه محدود دائما بعوامل الزمان والمكان والخبرة الذاتية للإنسان ، وهذه القضيه الهامة سوف نعرض لها بإذن الله فى دراسة مستقلة ، ونهيب بغيرنا أن يعاون فى إبرازها .

الراجحة وذوى القلوب المؤمنة إلى المنهج الصحيح فى التعامل مع الكون واستقراء لغته وإشارته ، باعتباره كتاب معرفة للإنسان المؤمن الموصول بالله وبما تبدعه يد الله . وقراءة الآيات المنبثة فى جنبات الكون وظواهره تتم بالاستخدام الأمثل لملكات الإدراك ، والعلم التى وهبها الله للإنسان لتلمس الحقائق الكونية بالاختبار والرصد والتجريب والقياس والاستدلال ، مستعينا فى ذلك بحواسه ، والعقل من الحواس ، أو ما يعززها ويعمقها من أجهزة وأدوات تبدأ منها وتعود إليها .

وقد أشار القرآن إلى حواس الإنسان وملكاته المعرفية فى أماكن متفرقة ، فتذكر "الذوق " فى قوله تعالى ﴿ **فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما** ﴾ (الأعراف : ٢٢) ، وأشار إلى " اللمس " فى قوله تعالى : ﴿ **ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين** ﴾ (الأنعام : ٧) وأشار إلى حاسة " الشم " فى قوله تعالى: ﴿ **ولما فصلت العير قال أبوهم إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفنّدون**﴾ (يوسف : ٩٤) ، وذكر السمع والبصر والفؤاد (أى القلب) فى مثل قوله تعالى :﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾ (النحل : ٧٨) ، وقوله : ﴿ **أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لاتعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور** ﴾ (الحج :٤٦) ، وقوله : ﴿ **كذلك يطبع الله علي قلوب الذين لا يعلمون** ﴾ (الروم : ٥٩) ، وقوله : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن أم علي قلوب أقفالها** ﴾ (محمد : ٢٤) .

وقد فطن علماء المسلمين الأوائل إلى حقيقة الدعوة القرآنية إلى القراءة والعلم وإمعان النظر والفكر فى ملكوت السموات والأرض سعيا إلى الهداية واليقين . فهذا أبو عبد الله القزوينى يوصى فى كتابه " عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات " بإعادة النظر فى ظواهر الكون والبحث عن حكمتها وتصاريفها لتظهر لنا حقائقها وتنفتح لنا عين البصيرة وتزداد من الله هداية ويقينا ، فليس المراد بالنظر تقليب الحدقة نحو السماء فإن البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها ، ومن الأرض إلا غبرتها ، فهو مشارك للبهائم فى ذلك وأدنى حالا منها وأشد غفلة كما قال تعالى : " لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون " (الأعراف : ١٧٩) .

بهذه الروح الإيمانية الخلاقة أحسن المسلمون الأوائل استخدام وسائل المعرفة والبحث العلمى ، واندفعوا فى مطلع عصر الرسالة الإسلامية إلى الأخذ بمنهج النظر والبحث العميقين فى مختلف مجالات العلوم ، وقدموا للحضارة الحديثة رصيدا هائلا من كتب وأبحاث واكتشافات وتقنيات ، لولاها لتأخر سير المدنية عدة قرون .

ومع التقدم العلمى والتقنى لم تتغير وسائل البحث العلمى فى ذاتها ولكن تطورت الأجهزة التى تعزز أداءها ، فعندما اقتحم العلم عالم الذرة والنواة والخلية الحية ، وعندما غزا أعماق الفضاء الخارجى لاكتشاف المزيد من الكواكب والنجوم والمجرات ، وانتقل من عالم المقاييس البشرية العادية إلى عالم المتناهيات فى الصغر والكبر ، ولم تعد العين المجردة وبقية الحواس قادرة على مواصلة القراءة والبحث فى المخلوقات الدقيقة أو البعيدة ، وكان اختراع المقاريب ، والمجاهر البصرية والالكترونية تعزيزا لحاسة الإبصار مثلما كانت سماعة الطبيب تعزيزا لحاسة السمع وكانت الترمومترات الحرارية تعميقا لحاسة اللمس ، وكان الحاسب الآلى مساعدا للعقل فى إجراء العمليات الحسابية والتخطيطية المعقدة . ويستمر تطور الأجهزة العلمية مواكبا لتطور العلم ، ومرتبطا فى نفس الوقت بأصولها الثابتة كما خلقها الله فى الإنسان .

وتكمن عظمة المنهج العلمى الإسلامى فى أنه تجريبى عقلى فى آن واحد ويعتبر الإنسان بكامله بحواسه وعقله وارادته وبصيرته وحدسه، هو الوسيلة الأولى والأخيرة لتحصل المعرفة العلمية ، والأجهزة التى يستخدمها ويطورها لتعزيز قدراته وامكاناته هى فى نفس الوقت من صنع ملكاته ، وبهذا يبطل أى اقتصار مصطنع على إحدى وسائل المعرفة ، مثلما يفعل العقليون والحسيون (أو التجريبيون) وأصحاب النزعة النقدية والنزعة الاجتماعية وغيرهم .

٢- خطوات البحث العلمى :

يجمع فلاسفة العلم وعلماء المناهج على أن الخطوات الرئيسية فى المنهج العلمى هى الملاحظة والتجربة والفرض العلمى ، لكنهم يختلفون حول أهمية كل منها وفاعليته وترتيبه فى النسق البنائى المنهجى العام والتأصيل الإسلامى لهذه الخطوات يؤكد سبق علماء الحضارة الإسلامية إلى اتباع المنهج التجريبى بما يتفق وحالة المعرفة العلمية فى المرحلة التى وصلتها فى عصرهم . فقد كشفت قراءتنا لعلوم التراث الإسلامى عن ممارسة علماء الحضارة الإسلامية لمستويات مختلفة من الملاحظة والتجربة والحدس العقلى مع إدراكهم لطبيعة العلاقة بينهما والشروط العلمية اللازمة لممارستها ، والضوابط المنهجية المؤدية إلى استقراء النتائج العلمية على أساسها . أما الفرض العلمى فى تراث الحضارة الإسلامية فقد كان أوليا فى أغلب الأحيان ، ولم يصل إلى مرتبة التعميم أو التجريد فى صيغة قانون شامل أو نظرية عامة ، ذلك لأن طبيعة علوم التراث الإسلامى يغلب عليها الجانب الوصفى أكثر من التعبير الكمى الذى يميز العلم عادة فى مرحلة متقدمة من تطوره كما فى علوم الفيزياء والكيمياء الحديثة والمعاصرة لكن الاستدلال التحليلى ، من ناحية أخرى ، يؤكد ثراء الفكر العلمى الإسلامى بأهم مقومات الفرض العلمى متمثلة فى إضفاء مقولات العقل على نتائج الملاحظة والتجربة ،

واستخدام الخيال العلمى فى المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التى تربط بين وقائع متناثرة وابتكار المفاهيم العلمية المطابقة للواقع والخبرة [1] .

وقد ظلت الملاحظة والتجربة والفرض العلمى وسوف تظل ، أساسا لممارسة البحث العلمى فى ذاتها ، وقابلة لمواكبة التقدم العلمى والتقنى بتطوير أدائها والطرق المستخدمة فى إجرائها ، وسوف يظل المنهج الإسلامى بشهادة المصنفين من مؤرخى العلم والحضارة، هو الينبوع الأول لحضارة العلم الطبيعى .

٣- العلوم المستحدثة والمتولدة :

من يتتبع تطور مناهج البحث العلمى عبر العصور لن يجد صعوبة فى الوقوف على نقاط ضعفها وأوجه العجز فيها ، ذلك أنها جميعها مناهج مؤقتة ومحدودة بحدود النظرة الفلسفية الضيقة لأصحابها ومنظريها . ولهذا جاء القياس الصورى عقيما ، والبناء الاستنباطى متداعيا والنسق البيكونى هزيلا كل ذلك بسبب التقدم المستمر للعلم واستحداث علوم جديدة ومتولدة لايجدى معها أى من قوائم المناهج التقليدية المطروحة. أما المنهج العلمى الإسلامى بثوابته ومتغيراته فيترك المجال مفتوحا لأى علم جديد يحدد الباحثون فيه منهجهم من واقع ممارساتهم الفعلية لعملية البحث العلمى بدقائقها وتفاصيلها ، فبعض هذه العلوم على سبيل المثال ، وهو علم " السيبر نطيقا" يحتاج إلى فريق من علماء ذوى تخصصات مختلفة لأنه يقوم على علوم كثيرة مثل الرياضيات والمنطق والميكانيكا والفسيولوجيا وغيرها وظهرت كذلك علوم ثنائية وثلاثية ومركبة مثل علوم الفيزياء الفلكية والهندسة الطبية والحاسبات الآلية وعلم البيئة وغيرها .

٤- تصنيف مناهج البحث الفرعية :

لقد أصبح واضحا من واقع البحث العلمى ومشكلاتة أن تقسيم مناهج البحث فى العلوم لا ينحصر فى أنواعها الرئيسية : الاستنباطى والاستقرائى والفرضى - الاستنباطى والاستردادى ، ولكنه يتعداها إلى مناهج خاصة تستخدم لمسائل جزئية تختلف من علم إلى علم ، بل وتختلف فى داخل فروع العلم الواحد . وهذا يتطلب عملية تصنيف مستمرة لأنواع المناهج الفرعية فى إطار منهج علمى عام يشدها إلى ثوابته ومسلماتة ويحتويها بمرونتة ومتغيراتة .

---

(١) ناقشنا هذه القضايا بشئ من التفصيل فى دراستنا " فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى ، المسلم المعاصر، ع ٤٩ (١٩٨٧) .

خاتمة :

لا يمكن الزعم بأن ما قدمناه فى هذه الدراسة هو كل خصائص المنهج العلمى الإسلامى ، أو أن كل خصيصة قد وفيت حقها ، فالموضوع واسع وعميق . وحسبى أننى اجتهدت فى وضع نقاط لتبادل الرأى والحوار البناء حول صياغة إسلامية لمنهج علمى شامل، يسهم فى الإعداد السليم للباحث المسلم ، وينقذه من متاهة الخوض فى إشكاليات المناهج الفلسفية والعلمية المطروحة .

تلازم الموضوعية والمعيارية فى الميثودولوجيـا الإسلامية

د . محمد أمزيان

تعود مشكلة الفصل بين مجال العلم ومجال القيم إلى مرحلة تاريخية حاسمة فى التاريخ الغربى وهى مرحلة التحول الفكرى والثقافى وقيام المذاهب الوضعية وسقوط المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية واللاهوتية .

حيث ارتبط قيام الاتجاه الوضعى بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية فى مجال الإنسانيات تماماً كما تم تحقيقها فى مجال الطبيعيات ، واعتبرت الوضعية ابتداء أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى ومن سمات الفلسفات الميتافيزيقية التى ظلت منشغلة فى تحديد الأهداف والمثل وما ينبغى أن يكون عليه الواقع الاجتماعى بدل الاهتمام بالواقع نفسه فى لحظته الراهنة . وهذا المسلك فى نظر الوضعية ، حصر اهتمام هذه الفلسفات فى مجال الانفعالات وحدد مجال بحثها فى دائرة الخير والشر وما يتفرع عنها من القيم وهى قضايا زائفة لأنها لا تعبر عن شئ قابل للتحقيق من الناحية التجريبية ومن ثم فهى تخرج عن دائرة العلم .

أما العلم فمجاله دائرة الواقع بعيداً عن دائرة القيم والأخلاق ، فهو لا يهتم بما ينبغى أن يكون عليه واقع معين ، ولا يهتم بتحديد الصورة المثالية لهذا الواقع ، بل يهتم بما هو كائن ومتحقق فى علم الواقع والتجربة .

والذى نسجله ابتداء أن مشكلة المفترض بين مجال العلم مشكلة مفتعلة أفرزتها ظروف شاذة تمثلت فى الصراع القاسى الذى عرفته الساحة الأوروبية بين قطب موغل فى المثالية الدينية المشوهة والمثالية العقلية المتطرفة ، وقطب موغل فى الحس لا يعترف بوجود حقيقة علمية خارج دائرة الحس.

وجدير بالذكر هنا أن المشكلات المعرفية التى أفرزتها عقدة الصراع هذه تعبر بالضرورة عن هموم الغرب ، وهى خاصة من خصوصياته المعرفية التى وجهت مناهجه وعلومه وانعكست على تصوراته ، ولا يصح أبداً أن تصبح هذه المشكلة كونية تفرض نفسها على ثقافات ذات خصوصيات مغايرة نبتت فى جو خاص من الوئام الفكرى والانسجام الكامل بين ما هو عقلى ودينى وحسى ووجدانى . لقد بات من المسلم به أن الدراسات الإنسانية التى كان الغرب رائداً لها فى تاريخنا الحديث والمعاصر قد نشأت فى جو من ردود الفعل القاسية ولذلك كان المنطقى بل ومن المحتم أن تحكمها مثل تلك التصورات . لقد فصل رواد علم الاجتماع الأوائل ومنذ اللحظات الأولى بين البحث الاجتماعى وبين مجال القيم أو بين ما يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة وذلك

لاعتبارات ميثودولوجية ، فقد كانت القيم تمثل فى نظر علماء الاجتماع أخطر عائق فى سبيل تقدم البحث العلمى حيث اعتقدوا أن البحث العلمى لا بد وأن يكون بحثاً محايداً ومجرداً من كل القيم والمعايير الأخلاقية ، ومن ثم فإن علم الاجتماع لا بد وأن يكون علماً وصفياً بحتاً ، فالموضوعية العلمية تقتضى تحريره من طائفة البحوث المعيارية التى تهتم بإصدار أحكام تقويمية على الأشياء وبيان ما تنطوى عليه من خير أو شر ، ومدى اقترابها أو ابتعادها من النموذج المثالى الذى يؤمن به شخص ما أو جماعة ما .

فالالتزام الأخلاقى أو النظرة المعيارية - فى نظر علماء الاجتماع - تعبر عن ميولات انسانية ذاتية ، وعلى الباحث أن يتخلى - إذا أراد أن يكون موضوعياً - عن كل القيم والأفكار التى يعتنقها ، وكل التزام قيمى يعتبر خروجاً عن المنهج العلمى .

ومن المؤسف أن هذه القناعة المنهجية التي نادى بها علماء الاجتماع فى الغرب ، وهى التى تعبر عن مشكلات ثقافية ومعرفية خاصة به ، من المؤسف أنها وجدت طريقها إلى عالمنا الإسلامى وتسربت إلى القائمين على تدريس العلوم الاجتماعية فى الجامعات الإسلامية ، وذلك من موقع التقليد والتبعية لما هو سائد فى الغرب دون وعى بخطورة المشكلة وخصوصياتها .

يقول د. محمد الجوهرى : "قررنا من قبل ونؤكد مرة أخرى أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون بديلاً للدين أوالأخلاق بمعنى أنه لا يمكن أن يقدم للناس أهدافاً معيارية ويحدد لهم مهام يتعين عليهم أن يؤدوها ، وهو يقتصر فى هذا الصدد على وصف الظواهر الاجتماعية وتشخيص الظروف الاجتماعية التى تؤثر على ظهور الأفكار العامة والمثل العليا أو ما نسميه اليوم الأيديولوجيات (١) .

ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلدين للتراث الاجتماعى الغربى فحسب بل انتقل إلى المنادين بالتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية الذين تبنوها بنفس الحماس معتقدين أن ذلك كفيل بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعى الإسلامى من مستوى المواعظ إلى مستوى البحث الوصفى المحايد والمجرد وهم بذلك يفترضون - على غرار الوضعيين - وجود تناقض بين المستويين : مستوى الواقع ومستوى القيم والغايات.

لقد عمل كثير من هؤلاء على التأكيد على أن علم الاجتماع الإسلامى يخرج من طائفة البحوث التقويمية ويتجنب مطلقاًالحكم على قيم الأشياء وبيان حسنها أو قبحها وما تنطوى عليه من خير أو شر ، ومبلغ اتفاقها مع المثل الأعلى ، فلا يدخل فى علم

١- مقدمة الترجمة العربية لكتاب بوتومور : تمهيد فى علم الاجتماع ص : ١٦
ترجمة محمد الجوهرى وآخرين - دار المعارف - ط. ٤/ ١٩٨٠

الاجتماع الإسلامى الحث على التمسك بالفضائل والنهى عن الرذائل كما لا يهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها ، وليس من شأنه أن يهتم ببيان ما يتميز به الإسلام عن الأديان الأخرى ..، فهو يترك هذه الأمور كلها للبحوث التقويمية ويصدر أحكامه على الوقائع لا على القيم ، وأهميته تكمن فى كونه علماً واقعياً يصف الظواهر كما هى لا كما ينبغى أن تكون ، فهو علم تقريرى وصفى [1] .

وطرح القضية بهذا الشكل يوحى بأن المنهجين - الوصفى والمعيارى يقفان على طرفى نقيض ، فالبحث الاجتماعى إما أن يكون بحثاً وصفياً تقريرياً ومن ثم يكون علمياً ، وإما أن يكون بحثاً أخلاقياً وغائباً ومن ثم يحرم هذه الصفة وهذه الدراسة تقوم على الجمع بين الاثنين بمعنى أن منهج البحث فى علم الاجتماع الإسلامى وصفى تقريرى أولاً وغائى معيارى ثانياً ومن ثم ينتفى هذا التناقض .

وقبل الدخول فى هذا الموضوع بالتفصيل سنبين أن الدعوة إلى الالتزام بالنظرة المعيارية ليست بدعاً فى هذا المجال ، فرغم التحذيرات والتأكيدات التى أطلقها علماء الاجتماع الوضعيين بشأن التحرر من القيم والأهداف المعيارية ، ظلت بحوثهم ذات صفة معيارية تنطلق فى دراستها وتحليلها من واقع القيم الغربية وذات نزعة إصلاحية تسعى إلى تغيير نمط اجتماعى معين بنمط آخر مغاير ، كما قام اتجاه معاكس يدعو إلى التزام النظرة المعيارية ويؤكد على التزام الباحث القيمى ويعتبر ذلك ضرورة من ضروريات علم الاجتماع .

التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية

١- التزام العنصرية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية :

بالرغم من أن علماء الاجتماع أكدوا وباستمرار على موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والشجاعة فى إعلان التزامهم العلمى ، إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربى ظل فى كل ما يكتب معبراً عن القيم الغربية وملتزماً بالنظرة الاستعلائية لهذه القيم تجاه بقية الشعوب خاصة وأن ظهور علم الاجتماع ونموه فى الغرب صادف فترة تاريخية حساسة تميزت بصراع

١- هذه العبارات جميعها مأخوذة من المحاولات الداعية إلى التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية والتأسيس المنهجى لعلم اجتماع إسلامى . وأذكر منها المراجع الآتية : علم الاجتماع الإسلامى ، د. زيدان عبد الباقى ، ص ١ . علم الاجتماع الإسلامى د. سامية مصطفى الخشاب ، ص : ٦٣ . نحو علم الاجتماع الإسلامى، د. زكى محمد إسماعيل ص : ٧ . نحو علم اجتماع إسلامى ، أ . أحمد المختارى ، مجلة المسلم المعاصر العدد : ٤٣ ،ص : ٥٢ . التفكير الاجتماعى دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية د. أحمد الخشاب ، الفصل الخاص بعلم الاجتماع الإسلامى، ص : ١٦٨ .

الحضارات والقيم والمبادئ والأفكار والمعتقدات وكان الغرب فى كل ذلك ينطلق من موقع القوة والسيادة ، ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع بحيث استقر فى ذهن الباحث الغربى وجود نوع من التلازم بين التفوق العسكرى وإفلاس القيم فى المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى .وقد ظلت هذه الخلفية حاضرة فى ذهن الباحث الغربى فى دراسته الاجتماعية الانثروبولوجية لبقية الشعوب التى ينظر إليها نظرة مقارنة فى ضوء مقاييسه ومعاييره هو ، ومن ثم تأتى أحكامه على هذه الشعوب التى يصفها بالتخلف والانحطاط والبدائية . وقد أكد هذه النظرة المعيارية المقارنة عالم الأنثروبولوجية الشهير ايفانز بريشارد الذى يقول :

" يجب أن نتذكر أن عالم الأنثروبولوجيا حين يحاول تأويل ملاحظاته على المجتماعات البدائية فإنه يقارنها دائما ولو بشكل ضمنى بما يجده فى المجتمع الذى ينتمى إليه".[١]

لقد عمل علماء الاجتماع على تأكيد سيادة وتفوق النمط الغربى على المستوى الثقافى والسياسى والاجتماعى وعلى مستوى السلوك والأخلاق والقيم والنظم ... ومن العبث أن نقول أن محاولاتهم هذه كانت محاولات علمية ومحايدة وتستبعد الأحكام المعيارية وتتجرد عن المقاييس الأخلاقية .

لقد أكد ماكس فيبر - وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقى وتجنب النظرة المعيارية - أكد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافى الغربى. فهو يعتقد أن العلم لم ينم إلا فى الغرب ، والغرب وحده هو الذى أقام نظاماً سياسياً مقنناً ، وليس هناك إطلاقاً ما يعادل البيروقراطية الأوربية المكونة من متخصصين ومشرعين ،فنيين ، وليس هناك اقتصاد منظم كما هو فى صورته الرأسمالية وحتى السلوك والديانات تتمتع بنفس التفوق . لقد انتهى ماكس فيبر - كما يقول جوليان فروند- إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفة فى الغرب وفى الغرب وحده ودون انقطاع من تعقيل أنموذجى إلى حد بعيد ، لقد عكف فيبر وبكثير من الاهتمام والفضول على العالم الغربى فى أصالته حتى أنه - كما يقول جوليان فروند - يخلق فينا الانطباع بأن الدراسات التى خصصها للهندوكية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلا برهاناً مضاداً غايته إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازاً أحسن وأقوى .[٢]

١- الانثروبولوجيا الاجتماعية ايفانز بريتشارد - ترجمة أحمد أبو زيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط /٦/ القاهرة/ ١٩٨٠ ص : ٣٠

٢- علم الاجتماع عند ماكس فيبر - جوليان - ترجمة تيسير شيخ الأرض - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى - دمشق / ١٩٧٦ - ص ك ١٢٣ , ١٢٥.

وبالمثل يقول ريمون أرون :"إن المجتمع الصناعى وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها، فلم يقم دليل على أن كونت كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعى فى أوروبا كانت لها رسالة عالمية.[1]

ولسنا فى حاجة إلى أن نذكر بالنزاعات العرقية التى طبعت علم الاجتماع الغربى والتى سبق الحديث عنها لكن حسبنا أن نقول هنا " أن المجتمعات التى نَعتُوها بالمجتمعات المتخلفة والبدائية ، وهى المجتمعات المنتمية للعالم غير الغربى والتى كانت موضوع دراستهم كانت مجتمعات جامدة غير قادرة على رفع أصبع واحد بالانتقاد لأساتذتها ، وقد تم تكوين النظرية تلو النظرية لإيجاد صياغة لتلك الحقائق التى كانت تعد جزءاً لا يتجزأ من الرأى الغربى عن العالم ، فالعقل الغربى كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان الأخرى أو الحضارات الأخرى أو الثقافات الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق.[2]

٢- النزعة الإصلاحية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية:

أكد علماء الاجتماع وبإلحاح على ضرورة تحليل الواقع الاجتماعى المطلوب دراستة دون تحديد للأهداف والغايات بمعنى أن مهمة علم الاجتماع تقريرية استطلاعية وصفية وليست مهمة إصلاحية غائية ، ونذكر هنا العبارة الشهيرة التى أطلقها دوركايم حين قال: " إن علم الاجتماع لا يلتزم بخلق المثال بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره [3] . ولكننا حينما نترك الشعارات جانباً ونتعمق فى فهم ودراسة التراث الاجتماعى الوضعى نقف على النقيض تماماً ، فبالرغم مما أبداه علماء الاجتماع من إصرار على هذا الشعار إلا أنهم لم يلتزموه ، وقد كانت لهم مثلهم وأهدافهم وبرامجهم الإصلاحية . إن دوركيم نفسه لم يمل - كما سبق أن رأينا- من التصريح بأن مهمتة إصلاحية وتتمثل فى استبعاد المثل الدينية لتحل محلها المثل العلمانية

إن دوركايم - يشير إلى ذلك نقاده - يؤمن بالتقدم الأخلاقى ويعتقد فى إمكان وصوله فى دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم ، وقد كان يأمل فى أن يكون علم الاجتماع قادراً على إحداث بنى اجتماعية أمتن لكى يقوم مقام البنى التى تداعت بسقوط التنظيم الامبراطورى السابق [4] .

---

١ - les étapes de la pensée sociologique,Raymon Aron P:68 ,Edition Galimard 1967.

٢- مقال بعنوان : صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية د. اسماعيل الفاروقى .
مجلة المسلم المعاصر عدد : ٢٠ ص : ٣٠

٣ - Sociologie et philosophie,E.Durkheim,141 France:1957(P.U.F.)

٤- علم الاجتماع عند ماكس فيبر ، جوليان فروند ، ص ١٥.

لقد سخر دوركايم علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم أساساً على أسس علمانية وإلحادية ومادية قصد إحداث تغيرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية والغربية ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن ليستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع (١) .

وإذا رجعنا إلى الوراء نجد أن قيام علم الاجتماع في الغرب حدد أهدافه منذ اللحظة الأولى مع جهود كونت بتحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التى كان المجتمع الفرنسى يتخبط فيها بعد الثورة الفرنسية.

على أن هذه النظرة الإصلاحية لم تكن من تقاليد الرواد الأوائل فحسب ، بل امتدت عند الأجيال التالية ولم يملوا من التأكيد علي أن من المهام التى يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وأيدولوجيات وما شاكلها على أساس كفاءتها الوظيفية وقابليتها للتحسين . (٢) وواضح أن أية نظرة إصلاحية إلى المجتمع وأية محاولة فى سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعى أمثل لا بد وأن يحمل تصوراً معيناً وأن ينبثق عن مقاييس معينة ويتم فى ضوء معايير تعبر عن قناعة الباحث الاجتماعى وتستجيب للغايات التى يهدف إليها .

وبالرغم من وضوح هذه الرؤية ، فإن علماء الاجتماع في العالم الإسلامى انساقوا وراء دعاوى الميثودولوجية الوضعية بشأن استبعاد علم الاجتماع لكل نظرة إصلاحية أو رؤية معيارية ، وأكد آخرون أن علم الاجتماع الإسلامى لا يمكن أن يكون علمياً خالصاً ما لم يستبعد العناصرالمعيارية منه ويلتزم المنهج الوصفى على الخصوص.

٣- ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية رغم القيود النظرية :

هذه النقطة التى نثيرها ذات أهمية خاصة من حيث أنها تكشف عن التناقضات التى وقعت فيها الميثودولوجيا الوضعية . فبالرغم من أن علماء الاجتماع كانوا يحذرون باستمرار من التوجيهات القيمية والمعيارية حيث أكدوا على أن الفصل التام بين وجهات النظر الأخلاقية والأيدولوجية والدينية عن وجهة النظر السوسيولوجية ، بالرغم من هذه التأكيدات ، فإن دراساتهم لم تكن لتخلو من هذه التوجيهات بحيث عكست انتماءات الباحث الأخلاقية والأيديولوجية التى يصدر في تحليلاته وفق أصولها ومقرراتها كما شهد بذلك الصراع الأيديولوجى الذى يعتبر المسئول الأول عن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبين متصارعين متناقضين على كل المستويات .لقد تعرض علماء

١- les étapes de la pensée sociologique, R.Aron,P:369.

٢- مجلة الثقافة العالمية العدد : ٥ ص : ٢٤ السنة : ١٩٨٢/١
مقال بعنوان : حول مستقبل نظرية علم الاجتماع بقلم تيودور ابيل.

الاجتماع الذين دعوا إلى ضرورة الدراسة الموضوعية المتحررة من القيم لنقد شديدة يكشف عن الزيف الذى تحمله هذه الدعوة والتى كانت تهدف إلى تبرير سيادة القيم والمعايير والأيديولوجيات التى يدين بها الباحث . لقد أكد دوركايم أن علم الاجتماع لايمكن أن يكون علماً فردياً أو شيوعياً أو اشتراكياً ، ولابد وأن يتحرر من التوجيهات السياسية والأيديولوجية ولكن التراث السوسيولوجى الذى يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهداً إلى التأكيد على أن علم الاجتماع لا يمكن إلا أن يكون رأسمالياً ، فقد دافع دوركايم عن هذا النظام ضد النظام الاشتراكى ، ودافع باريتو عن دور الصفوة فى المجتمع ، وهاجم الأنظمة الاشتراكية تحت تأثير القيم الرأسمالية التى يدين بها وهو تعبير عن مأزق المنهج الوضعى من حيث الانفصال التام بين التوجيهات النظرية والنتائج العلمية . وقد عبر جوليان فروند عن حقيقة هذا المأزق خاصة مع دوركايم الذى اعتبره النقاد رائد الالتزام والموضوعية فى زمانه ، وأكد أن الخطأ العميق الذى وقع فيه دوركايم كان حينما أعاد خلسة إدخال أحكام القيمة فى عالم الاجتماع لديه وهو الذى استنكرها بحق نظرياً ، وهو بذلك أسهم فى استمرار خلط كان أول من رفضه فوقع تحت طائلة منع علم الاجتماع من الوصول إلى مرتبة النظام الوضعى والاختيارى [1] .

لقد أكدت الميتودولوجيا الوضعية فى اصرار على أن العلوم الاجتماعية ملتزمة علمياً وأن الباحث لابد وأن يقف موقفاً محايداً تجاه الوقائع والظواهر الإنسانية ولكن هذا الالتزام لم يكن أكثر من قيود نظرية قلما يتم الالتزام بها علمياً وهو دليل على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هى بالفعل علوم قيمة وأن التحرر من القيم التوجيهات مناقض لطبيعتها الأصلية فهى أى هذه العلوم تنتقى وقائعها وتصوغ مسائلها من موقف القيمة[2].

٤ – قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعيارى :

هذه النتيجة الأخيرة التى انتهينا إليها والتى تتلخص فى أن العلوم الإنسانية علوم قيمية تعكس تصورات الإنسان ومعاييره ، أصبحت تجد قبولاً عند كثير من علماء الاجتماع الوضعيين أنفسهم والذين رفضوا الاستمرار على تبنى تلك المقولات التقليدية الزائفة ، وكانت حجتهم أن وجود علم الاجتماع الخالى من القيم لم يوجد قط ولا يمكن أن يوجد أبداً . يقول أليكس أنكلز : " على الرغم من أن التطلع إلى علم اجتماع متحرر من القمة أو محايد سياسياً كان هو الاتجاه السائد بين علماء

١– علم الاجتماع عند ماكس فيبر ص : ١٥ .

٢– الموضوعية فى العلوم الإنسانية د. صلاح قنصوه .ص:١٨٣.

دار الثقافة للطباعة والنشر / القاهرة / ١٩٨٠

الاجتماع إلا أنه وجد من عارض هذا الموقف بشدة ومن هؤلاء روبرت ليند . فقد رفض فكرة عدم ارتباط العلوم وأكد أن العلوم الاجتماعية كانت وستظل دائماً أدوات أو وسائل لمعالجة التوترات والضغوط التى توجد فى الثقافة ومن ثم أخذ يحفز العلماء الاجتماعيين إلى الاستجابة للحاجات العامة إلى الإرشاد والتوجيه في السياسة عن طريق تخطى تقليد الموضوعية العلمية . ومن هؤلاء أيضاً يقول الكاتب جونار ميرال الذى عرض هذه المسألة فى مقال له عن النظرية الاجتماعية والسياسية حيث كتب يقول: " إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم ، والعلم الاجتماعى الذى ينفصل من وجهة النظر هذه شيئاً فارغاً تماماً ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود ومن هؤلاء الذين ساروا فى اتجاه مماثل رأيت ميلز الذى صاغ أفكاره بشكل مماثل فى كتابه عن الخيال السوسيولوجى [1] .

ولعلنا نجد فى هذا النص ما يكفى للدلالة على هذا المنحى الجديد الذى سار فيه كبار علماء الاجتماع فى وقت ظل فيه أتباع علماء الاجتماع الوضعيين فى بلادنا ملتزمين بالصيغ التقليدية والقوالب الشكلية الزائفة للموضوعية هى نفس المقولات التى رددها بعض المهتمين بالصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية معتقدين أنهم بذلك يكسبون هذا العلم أكبر قدر من الموضوعية والعلمية ليدفعوا بذلك تلك التهمة التى واجه بها العقل العربى والإسلامى بخصوص التزامه النظرة المعيارية والقيمة ، تلك النظرة التى قال عنها البعض أنها نظرة اختزالية تختصر الشئ في قيمته وبالتالى فى المعنى الذى يضفيه عليه الشخص أو المجتمع أو الثقافة والتى تقوم فى مقابل النظرة الموضوعية التى تبحث فى الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهرى وتحلل الشئ إلى عناصره الأساسية[2] . وهذه النظرة تحمل كثيراً من المغالطات على عادة العلمانيين وسوف نتبين فى هذا المبحث المقبل ما سبقت الإشارة إليه من أن العقلية الإسلامية لا تقوم على النظرة المعيارية فحسب بل تتلازم فيها النظرتان المعيارية والوصفية معاً وهى نظرة ليس أمام العلمانيين سبيل إلى إنكارها أو التقليل من قيمتها العلمية وبالذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجى بالنظرة المعيارية والقيمية . إن وجهة النظر هذه كما يقول النقاد الاجتماعيون أصبحت تشكل أحدث قناعات علماء الاجتماع وقد صرح بذلك الكاتب الانجليزى لوى ويث الذى يقول : إذا كانت المناقشات التى دارت حول الموضوعية فى الماضى تنطلق مؤكدة ضرورة إزالة وحذف كافة التحيزات الفردية والتعرضات

١- مقدمة فى علم الاجتماع ، لألكس أنكلز ، ص : ١٨٨ ، ترجمة: محمد الجوهرى وآخرين الطبعة الرابعة ، دار المعارف، القاهرة / ١٩٨٠

٢- تكون العقل العربى ص : ٣١ ، د.محمد عابد الجابرى ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤.

الجماعية فإن منهج البحث الحديث يدعو إلى المزيد من استرعاء الانتباه للأهمية الإيجابية الخاصة والمعرفة بكل تلك التحيزات والتعرضات . فبينما كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بفصل الموضوع وعزله عن الذات فإن منهج البحث الجديد يؤكد العلاقة الوثيقة القائمة بين الموضوع والذات العارفة المدركة . وتقول أكثر وجهات النظر حداثة بأن الموضوع يبرز من الذات حيث تتركز مصلحة الذات فى مجرى الخبرة على مظهر خاص من مظاهر العالم" (١) .

كثيراً ما يريد أتباع النظرية الاجتماعية الوضعية فى بلادنا أن علم الاجتماع - بما فى ذلك علم الاجتماع الإسلامى - يهتم بما هو كائن لا بما ينبغى أن يكون ، ولكن نقاد الوضعيين المتحررين من ثقل التبعة يقفون موقفاً معاكساً تماماً . لقد استقر فى عرف علماء الاجتماع بالفعل ألا يكلفوا أنفسهم عناء التورط فى رسم الأهداف والغايات ولكننا - يقول لوى ورث - عندما ندرس ما هو كائن لا نستطيع أن نتحاشى كلياً ما يجب أن يكون ، فحوافز العمل وأهدافه تكون فى الحياة البشرية جزءاً من العملية التى يتم بموجبها إنجاز العمل ومعرفة الحوافز جوهرية وأساسية فى البحث عن العلاقة القائمة بين الجزء والكل . وإذا كانت العلوم الاجتماعية يقول الكاتب - تهتم بالمواضيع ذات المعانى ولها قيم فيجب على الباحث الذى يرغب فى معرفتها القيام بذلك عن طريق وضع مقولات تعتمد بدورها على ما لديه من قيم ومعانى يسبغها على تلك المواضيع . ونشير هنا إلى أن هذا المنحى الجديد ليس مجرد وجهة نظر قد تكون مقبولة أو مرفوضة، وإنما أصبح يشكل اتجاهاً متميزاً بعد أن نال العنصر القيمى الاعتراف الرسمى فى المعرفة الاجتماعية كما يذكر الكاتب (٢) .

ومن هنا فإن الدعوة إلى ضرورة التزام علم الاجتماع الإسلامى بالنظرة المعيارية لن تكون دعوة خجولة أمام الاعتراضات الشديدة التى تواجهها وإنما يجب أن يتم طرحها على أساس أنها تشكل تحدياً يتجاوز النظرة الاجتماعية نفسها .

علم الاجتماع الإسلامى والتزام النظرة المعيارية

١- المعيارية بين المعنى الوضعى والإسلامى

تأكد لدينا من خلال المبحث السابق أن التزام النظرة المعيارية والقيمة قد رافقت النظرية الاجتماعية منذ بذورها الأولى حيث ارتبطت بالنزعة الإصلاحية ، كما أن علماء

١- مقدمة الترجمة الانجليزية لكتاب كارل مانهايم : الايديولوجيا والطبائية ص : ٢٠ ترجمة عبد الجليل الطاهر ، مطبعة الإرشاد بغداد/ ١٩٦٨.

٢- المصدر السابق : ص : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤.

الاجتماع بالرغم من كثرة تحذيراتهم من خطرالتوجيهات القيمية وتظاهرهم بالتزام المنهج الوصفى التقريرى ظلوا ملتزمين بقيمهم ومعتقداتهم. وأخيراً وقفنا على هذا المنعطف المنهجى الخطير الذى دعا إلى ضرورة تجاوز النظرة التقليدية لمعنى الموضوعية ، وهذا يعنى أن النظرية الاجتماعية سواء اعترف بذلك أم لا قد ظلت عملياً مرتبطة بالتوجيهات القيمية وملتزمة بالنظرة المعيارية فى تفسيراتها وتحليلاتها ، وفى ما يصدر عنها من قرارات ومن أحكام .

على أن الدعوة إلى الالتزام المعيارى لن تكون دعوة مقدمة وزائفة ، بمعنى أننا لن نعيد مأساة الميثودولوجيا الوضعية بحيث نؤكد على المستوى النظرى التزامنا بالمنهج الوصفى التقريرى فى الوقت الذى نعمل فيه على تبرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا. فالتزمنا بالنظرة المعيارية يأخذ شريعته وأصالته من المنهج الذى يؤكد على ضرورة تجاوز المستوى الوصفى إلى المستوى المعيارى كما سنوضح بالتفصيل .

إن كثيراً من المحاولات التى سعت إلى تأسيس علوم اجتماعية إسلامية رغم الجهود المشكورة التى قدمتها لم تكن قادرة على الإقناع بهذه الفكرة والسبب فى ذلك يرجع إلى تصورهم الخاص لمعنى المعيارية التى ارتبطت فى أذهانهم بالمعنى الغربى والوضعى ، وهو معنى سلبى إلى حد بعيد ، وهذا يقتضى أن نميز بين المعيارية المتعارف عليها وهو المعنى الشائع فى الكتابات الاجتماعية الوضعية وبين المعنى الإسلامى لهذا المفهوم . وفى رأيى أن هناك فارقين أساسيين يحددان استعمال هذا المفهوم فى كل من النسق الوضعى والإسلامى .

أ- الفارق الأول : تطلق كلمة معيار بمعناها الوضعى على النموذج المتخذ أساساً للقياس وما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة فى المجتمع [1] .

ويطلق مصطلح المعيارالاجتماعى على قاعدة أو مستوى سلوكى تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتماداً على السلوك الذى يعتبر ملائماً من وجهة نظر المجتمع[2] .

وواضح أن تحديد معنى المعيار أو المعيار الاجتماعى أو المعيارية بهذا الشكل بحيث يستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وعرفياً معناه فتح الباب أمام النزعات الذاتية ووجهات النظر الشخصية التى تتعدد بقدر تعدد المثل الاجتماعية ومن ثم فهى معايير نسبية قابلة للاختلاف والتعارض زماناً ومكاناً مع العلم . إن السوسيولوجية

١- معجم العلوم الاجتماعية ص : ٥٥٦ . تاليف مجموعة من الأساتذة مراجعة د. إبراهيم مدكور . الهيئة العامة للكتاب سنة : ١٩٧٥.

٢- قاموس علم الاجتماع د. محمد عاطف غيث . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص : ٣٠٤ .

قامت أساساً لمحاربة النزعات الذاتية والشخصية لتحل محلها النزعة الموضوعية العلمية الخالصة . ومن هنا استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية وعلى العكس تماماً من هذه النظرية الوضعية فإن المعيارية فى المفهوم الإسلامى لا تستند إلى المقاييس الاجتماعية بل تأخذ معاييرها من الوحى نفسه الذى يتجرد من كل النزعات الشخصية والذاتية ، وهذا هو الفارق الأساسى بين المفهومين ، فالمفهوم الأول له معنى ذاتى والثانى له معنى موضوعى . ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية ما دامت العلة الأساسية التى من أجلها استبعدتها الميتودولوجيا الوضعية منفية .

ومن هنا نقول وفى غير تردد إن المحاولات التى استهدفت استبعاد النظرة المعيارية من علم الاجتماع الإسلامى لم تكن مؤسسة على فهم واضح ولم تكن قادرة على التمييز الواعى بين المعنيين بقدر ما كانت تنبثق عن تقليد لما هو سائد وشائع فى الغرب.

ب- الفارق الثاني : بخصوص الدلالة العلمية للمعيارية ، يستخدم هذا اللفظ للدلالة على المنهج المعيارى الذى يقابل المنهج الموضوعى أو الوصفى التقريرى. فلفظ "المعيارى" كما ورد فى معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار.وتستخدم فى وصف ما ليس تقريراً أو واقعياً بل ما ينبغى أن يكون بالنسبة إلى مقاييس معينة واستخدم هذا المصطلح فى التقسيم التقليدى للعلوم ، فهى إما علوم وصفية أو علوم معيارية : الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن مثل علوم الطبيعة والبيولوجيا... والثانية تهتم بدراسة ما ينبغى أن يكون [1] وبناء على هذا التصور ركزت الميتودولوجيا الوضعية على النموذج الطبيعى وطبقته فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية .

وهذا التصور يقوم فى أساسه على وجود تعارض بين المنهجين بمعنى أن الدراسات الإنسانية إما أن تكون وصفية تقريرية ومن ثم تكون علمية وإما أن تكون معيارية وغيرعلمية . وقد عكس هذا التصور الوضعى علماء الاجتماع فى بلادنا ، ومن بينهم بعض الباحثين الذين سعوا إلى تحقيق التأصيل الإسلامى للعلوم يقول الدكتور زكى محمد اسماعيل : " إن علم الاجتماع يدرس النظم والظواهر الاجتماعية لا فى كونها ظواهر مطلقة من قيود الزمان والمكان وإنما من خلال وجودها فى زمان ومكان معين وهذا هو الأساس الذى يميز علم الاجتماع كعلم عن الفلسفة كفكر تقديرى يعبر عما أن يكون من أفكار وتصورات الفلاسفة "[2] .

أما الميثودولوجيا الإسلامية فهى لا ترى وجود مثل هذا التعارض مطلقاً ، فالمسألة ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هى مسألة تكامل وتطابق ، بمعنى أن هناك

١- معجم العلوم الاجتماعية : ص :٧٥٧ .

٢- نحو علم الاجتماع الإسلامى ، ص : ٤ . زكى محمد إسماعيل دار المطبوعات الجديدة ، الأسكندرية / ١٩٨١ .

تلازماً بين المعيارية والوضعية ، فالمنهج الإسلامى منهج وصفى تقريرى أولا معيارى قيمى ثانياً ، وهذا الفارق الأساسى مع الميثودولوجيا الوضعية التى تفصل بين الاثنين وتقابل بينهما وهو افتعال لا نرى له مبرراً على الإطلاق . هذه الفكرة الأخيرة التى انتهينا إليها نعتقد أنها متفقة تماماً مع مضمون الوحى ومنطوق الكتاب والسنة وهى مستوحاة من دلالة الآيات التى سنعرض لنماذج منها ، ومن ثم نرى أن دعوة المهتمين بعلم الاجتماع الإسلامى بالذات إلى الفصل بين المنهجين لم تكن منطلقة من وحى الإسلام بقدر ما كانت تعكس الأفكار المعاصرة الشائعة .

٢- تلازم الوضعية والمعيارية فى الميثودولوجيا الإسلامية :

هناك طائفة من السوسيولوجيين الإسلاميين رفضوا المعنى الشائع للمعيارية وألحوا على ضرورة التزام الباحث الاجتماعى المسلم بمرحلتين متتابعتين فى عملية البحث . فى المرحلة الأولى يجتهد الباحث من أجل أن يفهم الواقع الاجتماعى المدروس ويكتشف قوانين الحركة والتطور والكتاب فيه ، ويقف على عوامل الانحطاط والارتقاء وفى أثناء هذه العملية لا يكون لديه أى التزام أو تعصب ما أو إدراك الحقيقة ومعرفة الواقعة المطروحة للبحث . وبعد أن يتعرف عليها ويكتشف أبعادها تأتى المرحلة الثانية وهى التى يحدد فيهاأهدافه وغاياته ويعطى فيها تقويماته ويعلن فيها عن مواقفه [1] .

فالمرحلة الأولى من البحث تعتبر مرحلة تقريرية محضة يهدف فيها الباحث إلى اكتشاف الواقع الاجتماعى موضوع الدراسة وهى مرحلة أساسية باعتبارها تجسد الواقع الاجتماعى أمام الباحث كما هو فى حقيقته وتدرسه دراسة موضوعية تكشف عن مدى العيوب التى يعج بها المجتمع . واكتشاف هذه العيوب عن طريق مراقبة سلوك الناس وتصرفاتهم تعتبر بالفعل خطوة أساسية لأى إصلاح أو تقويم ولن يتأتى إصلاح ما إلا بالمرور بهذه المرحلة إذ بالوقوف على هذه الانحرافات نستطيع تشخيصها ومعالجتها . ومفرق الطريق بين نظرتنا هذه وبين النظرة الوضعية تكمن فى أن الوضعية تقف عند حد الوصف ومن ثم يكتسب السلوك الاجتماعى السائد صبغة الشرعية بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف إلى مرحلة التقويم وطرح البديل فى ضوء مقاييس يستقيها من انتمائه الأيديولوجى أو المذهبى المستمد من الوحى .

فعملية التقويم تأتى بعد عملية البحث الموضوعى الذى يستوفى شروط الاستقصاء والتحرى والضبط ، وهى تجسيد نظرتنا إلى العلم على أنه ملتزم أخلاقياً وليس حيادياً كما هو الأمر مع العلمانية أو الوضعية التى تقوم على مبدأ العلم للعلم .

١- العودة إلى الذات د. على شريعتى ص : ٣١٢ . ترجمة إبراهيم دسوقى.دار الزهراء للإعلام العربى / القاهرة ط : ١٤٠٦/١ .

إن الاقتصار على الدراسة الوصفية الاستطلاعية يجعل من العلم أداة عقيمة يفقد معها دلالته ووظيفته ، فالباحث الاجتماعي لابد وأن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق ، وهو أولى وأحق بهذه العملية من السياسين والمتعصبين والعامة والجهال[1].

وهذا التصور الذي نقدمه نعتقد أنه متفق مع مبادئ الوحي ومقرراته ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها سواء كان هذا الموقف سلبياً أو إيجابياً . فحين يتحدث القرآن عن ظاهرة ما فإنه يجسدها كما هي في حقيقتها وكما عيشت في واقعها ويحدد مواصفاتها ولكنه يتجاوز هذا الأسلوب التقريري ليعطي تقويماً محدداً ويسجل موقفاً معيناً إزاء تلك الظاهرة .

وتوضيحاً لهذه الفكرة نعرض لهذه الآية كمثال يبين تلازم هذين المستويين . يعرض القرآن وصفاً لطبيعة الأعراب كفئة منعزلة وبعيدة عن مراكز التأثير تكونت لديهم أخلاقيات خاصة ومرتبطة بطبيعة التبدي والجفاء وهذه المواصفات تقررها الآية الكريمة: ﴿ **الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله** ﴾ [2] .

فالقرآن يسجل هنا ظاهرة في حياة الأعراب وهي الجفاء والبداوة المستحكمة وما يستتبع ذلك من شدة الكفر والنفاق وعدم مراعاة الحدود الشرعية .... وهذه كلها مواصفات يسجلها القرآن في حق جماعة معينة . غير أن المتعمق في فهم النص القرآني يجد النص أو الآية توحي بدلالة أبعد من هذا الوصف الظاهري حيث تُشعر القارئ بأن هذه الحالة غير مطلوبة ولا مرغوب فيها وهنا يتجاوز الحديث القرآني مستوى الوصف والتقرير إلى مستوى الأحكام حيث جاءت الآية في معرض الذم وسجلت موقفاً سلبياً إزاء هذه الظاهرة . وبالمثل فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيه استقصاء لأحوالهم وتعرف على أخلاقياتهم ووصف لسلوكهم وتصرفاتهم. وهذه الأمثلة التي ساقها القرآن تعبر عن تجارب بشرية سابقة عيشت في ظروف معينة كانت لها ملابساتها الخاصة بها ولكن حديث القرآن عن هذه التجارب سرعان ما يتجاوز الأسلوب الوصفي إلى إعطاء تقييم شامل لتلك الوقائع التاريخية وإبراز الدوافع الكامنة وراء الدمار والانحطاط أو السمو والارتقاء ومن ثم يدعو إلى أخذ العبرة بتلك التجارب وفهم مغزاها . فلم يكن الوحي ليحصر هدفه في مجرد الإخبار عن تجربة بشرية اجتماعية مضت دون أن يستثمر بعمق هذه التجربة ولذلك نجد التركيز على الحدث وأسبابه ونتائجه دون التركيز على عناصر الحدث ومكانه وتاريخه ... ، والغرض

١- العودة إلى الذات ص : ١٩١

٢- التوبة /٩٨

ثابت لا يتخلف : إعطاء تقييم صحيح للواقعة والاستفادة منها فى التجارب البشرية المعاشة أو اللاحقة وهو ما تنص عليه الآية صراحة : ﴿ يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم ﴾ (١)

فالقرآن حين يتحدث عن ظاهرة ما يتناولها من الوجهتين : الوصفية والمعيارية معاً ، وهما أسلوبان متلازمان عل الدوام لا ينفصل أحدهما عن الآخر ومن ثم نقول: إن المنهج القرآنى فى الحديث عن الظواهر الاجتماعية منهج هادف ، وليس مجرد وصف وتقرير فهو إلى جانب كونه موضوعياً يعبر عن الحقائق الاجتماعية كما هى فى الواقع، ويبرز الأسباب والمؤثرات الفاعلة ولا يسقط من حسابه النظرة المعيارية التى تبرز العناصر الايجابية أو السلبية فى الظاهرة .

ونسجل هنا أن كل إخلال بأحد الجانبين إخلال بالمنهج العلمى ككل ، فالاكتفاء بتحديد المثل والغايات تجاهل للواقع بحيث يتيه الباحث فى المثاليات وتحديد المثل والغايات دون أن يكتسب أرضية صلبة يقيم عليها بناءه ، كما أن الاكتفاء بالوصف والتقرير يفقد العلم رسالته فى الحياة ويجعله مجرداً من أهدافه المرجوة .

الحياد الأخلاقى بين الميثودلوجيا الوضعية والإسلامية

١- الميثودولوجيا الوضعية والحياد الأخلاقى للعلم :

كان لهذا التوجه المنهجى الذى سارت فيه الوضعية نتائج خطيرة على المستوى الاجتماعى والأخلاقى ، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة فحسب ، بل إن هذا الفصل المنهجى أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعى الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أياً كان طبيعتها وبغض النظر عن سلبياتها أو ايجابياتها. إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو ، لأن السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما يمثله سلوك الناس وتصرفاتهم ، والقيم السائدة فى وسط اجتماعى ما – حسب الوضعية – مهما كانت طبيعتها تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقى ، ولا يملك أحد أن يغير من هذا الاتجاه فى ضوء نظرة نقدية معيارية تحدد مثلاً وقيماً غير التى يرتضيها السير الطبيعى للمجتمع. فالمقياس الذى تحدد وفقه المثل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس. ويدلنا على ذلك المقياس الذى يستخدمه علماء الاجتماع فى اعتبار ظاهرة ما سليمة أو مرضية . فالظاهرة الاجتماعية تعتبر ظاهرة سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعى معين،

١- النساء /٢٦

وفى مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها فى أغلب المجتمعات التى تحدد مع النموذج السابق فى النوع، وإذا لوحظت هذه المجتمعات فى نفس المرحلة المقبلة فى أثناء تطورها هى الأخرى [1] " فتنوع الظاهرة وامتدادها عبر فترات زمنية فى مجتمعات متشابهه هو المقياس المعتبر ، والمعيار هنا هو ما يقوم به أكثر عدد من الناس وليس ما تتمتع به الظاهرة فى حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة . فظاهرة الزنا مثلاً وفق هذا المقياس تعتبر ظاهرة سليمة ، وقد كانت نتيجة البحث الجنسى المتحرر من القيم الذى أجراه الباحث الاجتماعى كينزى هى تحول الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل [2] ، فالزنا فى حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن انحطاط أخلاقى وهو ليس مشكلة اجتماعية لأن الرذيلة فى عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافى لعرف الجماعة فى زمن معين ومكان معين ولذلك يقول عالم الاجتماع سمنر " إن العفة الجنسية هى التوافق مع تيار التحريم السائد فى العلاقة الجنسية " وهو نفسه يقول : " إن الأعراف تصنع المجتمع"[3] .

٢- الميثودولوجيا الإسلامية والحياد الأخلاقى

إن طرح القضية بهذا الشكل ينتهك مطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية التى تقوم على الالتزام الأخلاقى وليس الحياد الأخلاقى . إن علماء الاجتماع الوضعيين حينما قرروا أن الحياد الأخلاقى شرط فى الموضوعية العلمية كانوا متأثرين بالجو الاجتماعى والثقافى اللذين يعيشونهما ، فالقواعد الأخلاقية فى بيئاتهم لا تحددها مقررات سماوية وإنما ترجع إلى عوائد الناس وما استقرت عليه أعرافهم ، فيكون دور الباحث هو مراقبة الأحداث ورصدها من الخارج . وهذه المسألة تشكل الفارق الأساسى الذى يميز الميثودولوجيا الوضعية عن الإسلامية التى تفترض وجود نمط اجتماعى مثالى ينبغى العمل على تحقيقه واقعياً فى حياة الناس وقطاعات المجتمع . والباحث الاجتماعى المسلم حينما يتعرض بالتحليل لما هو كائن وواقع فى المجتمع لا بد وأن يضع نصب عينيه هذا المثال وهذا النموذج الذى يريد أن يرتفع إليه الواقع الاجتماعى ، فهو يعمل دوماً على النقد والتقويم .

إن عالم الاجتماع الإسلامى لابد وأن يهتم بالقيم باعتباره يقوم بدراسات مقارنه بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعى المثالى أو النموذج الالهى وهو المجتمع الذى ينشد تحقيقه ، فى ضوء هذه المقارنة يجد نفسه مضطراً لكى يطرح البديل النافع ، فمهمته التغيير نحو الأحسن ، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى فى التزام الحياد .

١- قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، اميل دوركايم ص : ١١٦ ترجمة محمود قاسم مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠
٢- مقال سابق للدكتور اسماعيل راجى الفاروقى مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٠ ص ٣٤
٣- نقلا عن القيم والعادات الاجتماعية ، فوزية دياب ص : ٥٦ - فوزية دياب - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٦

يقول الدكتور اسماعيل الفاروقى : " إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لابد وأن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الالهى المناسب له ، ولما كان النموذج الالهى هو العادة أو الناموس فإن الواقع ينبغى أن يحققه ، وتحليل ما هو كائن ينبغى ألا يغيب عن نظرة ما ينبغى أن يكون ، بالإضافة إلى ذلك فان النموذج الالهى ليس غائباً فقط ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع ، انه واقعى بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه ، إنه نوع من الوجود الفطرى غرسه الله برحمته فى الطبيعة الإنسانية وفى الفرد الإنسانى أو المجموع وفى الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود يستخرجه العمل المعنوى إلى حيز الفعل والتاريخ . ولهذا فان كل تحليل عملى يحاول - إذا كان إسلامياً - أن يكشف هذا النموذج الإلهى الموجود بالقوة فى الشؤون البشرية وأن يبرز ذلك الجزء الفعلى منه وذلك الجزء الموجود بالقوة ، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها . [1] فالباحث المسلم الذى يدرس ويقارن مجتمعاً ما فى ضوء الصورة التى يحملها عن النموذج الإسلامى أو النمط المثالى لا يمكن أن يلتزم الحياد الأخلاقى فعمله نقدى تقويمى . إن التزام الحياد الأخلاقى فى البحث الاجتماعى يعود بالنقض على جوهر المنهج الإسلامى نفسه لأنه ينكر الأساس الذى يقوم عليه وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالمصطلح الشرعى أو الأحكام التقويمية بالمصطلح الاجتماعى .

إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلي اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامى قصد اقتلاعها واكتشاف العناصر الإيجابية فيه قصد تثبيتها ، فهى عملية تتراوح بين النفى والإثبات ، نفى السلبيات وتثبيت الإيجابيات ، وبالمصطلح القرآنى هى عملية بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهذه العملية التى تعتبر بالفعل جوهر الإسلام ، لا يمكن أن تتحقق فى عالم الواقع فى غياب هاتين العمليتين المتلازمتين : الوصف الدقيق للواقع المعاش قصد اكتشاف أوجة الخلل فيه ، ثم تقييمه تقييما سليما قصد تحقيق النموذج الاجتماعى المطلوب والمزاوجة بين هاتين العمليتين تمثل بحق المساحة المشتركة بين الدراسات الفقهية والدراسات الاجتماعية فى الثقافة الإسلامية ، فأثناء عملية البحث نجد كلاً من الفقيه وعالم الاجتماع يجتاز نفس المراحل وإن اختلفت الغاية عند كل منهما ...

فالفقيه يوجه اهتمامه إلى ملاحظة سلوك الناس قصد التعرف على وجه المصلحة التى تكون مناطاً للحكم الشرعى ، فإذا تحقق من وجود مصلحة معتبرة شرعاً فى

١- مقال بعنوان : إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية ، د. اسماعيل راجى الفاروقى ، ضمن كتاب: العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ص : ٣٢ شركة مكتبة عكاظ / جامعة الملك عبد العزيز / ١٩٨٤.

اعتراف الناس وعوائدهم كانت مناطاً للحكم الشرعي ، وأخذت بعين الاعتبار في عملية التشريع. وهو في هذه المرحلة من البحث التي تعتمد التتبع والملاحظة والمعايشة يصب اهتمامه على الفعل الإنساني في حد ذاته باعتبار أن كل فعل يصدر عن إنسان ما هو إلا فعل اجتماعي يعبر عن سلوك اجتماعي ما ، وكل سلوك اجتماعي لابد فيه للإسلام من حكم. فعمل الفقيه هذا عمل ميداني من حيث أنه يهدف إلى التعرف على أفعال الناس والكشف عن طبيعة المعاملات والسلوكيات التي تربط بينهم واكتساب خبرة دقيقة بالوقائع والنوازل التي ستكون محل تقييمه وأحكامه ، وهو في نفس الوقت عمل. معياري في حد ذاته لأنه لا يقف عند حدود الاستقصاء للنوازل بل يتجاوز ذلك إلى تقييم الفعل من وجهة نظر الشرع .

وعمل عالم الاجتماع لا يختلف كثيراً عن عمل الفقيه ، فهو وصفي ميداني ومعياري في نفس الوقت فعلى المستوى الأول من الدراسة ، مستوى التعرف على أحوال الناس وعوائدهم وأعرافهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم وكل ما يصدر عنهم من تصرفات اجتماعية يتفق مع عمل الفقيه تماماً ، ولكن عالم الاجتماع يختلف عمله عن الفقيه من حيث الغايات والأهداف التي يرمي إليها ، فإذا كان الفقيه يهدف من وراء عمله الميداني إلى إصدار حكم شرعي فإن السوسيولوجي يهدف إلى التعرف على مواقع الخلل قصد المقارنة الدقيقة بين ما هو عليه واقع الناس وبين المجتمع النموذجي المطلوب تحقيقه وفق توجيهات الوحي فكل منهما ينظر إلى الواقع الاجتماعي نظرة موضوعية فاحصة ونظرة نقدية معيارية ، والأول يقصد الفتوى وإصدار الحكم وهذا بحد ذاته عمل إصلاحي قيمي، والثاني يقصد اكتشاف الخلل والعمل على الترشيد والتوجيه .

المناهج بين النظرتين الأحادية والتعددية

د . محمد علي محمد الجندى

يراد بمنهج البحث – في أي فرع من فروع المعرفة البشرية – الطريقة التي يتبعها العقل في دراسته لموضوع ما ، للتوصل إلي قانون عام أو مذهب جامع ، أو هو في ترتيب الأفكار ترتيبا دقيقا بحيث يؤدى إلي كشف حقيقة مجهولة . أو البرهنة علي صحة حقيقة معلومة . والباحثون على حق حين يحرصون علي تحديد المناهج التي يعالجون بها دراساتهم قبل مزاولة البحث في موضوعاتهم إن البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل إلي قوانين عامة ، لايكون قط بغير منهج واضح يلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته ومراحله ، ومن هنا أضاف المحدثون من المناطقة إلى مباحث المنطق مبحثاً جديدا هو طرائق أو مناهج البحث العلمي Methodology (١) .

ويقسم المناطقة وعلماء المناهج الصور الشائعة للمنهج فى صورتين من صور الاستدلال :

منهج الاستنباط ومنهج الاستقراء ، ويبدو أولهما فى صورتين القياسي الأرسطاليسي (الاستنباط الصوري) والاستنباط الرياضي البرهاني .

وموضوع دراستنا في هذا البحث ينصب علي قضية المناهج بين «النظرتين الأحادية والتعددية» أي إنه يهدف إلي معالجة المنهج من وجهة النظر الواحدة في التفسير ، والتي تتعلق بالرؤية العلمية لتفسير الظواهر علي أساس النظرة الأحادية في إبراز قضايا العلم المختلفة . كما يهدف إلي إيضاح جوانب التعددية في التفسير المنهجي للقضايا المطروحة، أو بمعني آخر استخدام أكثر من منهج فى معالجة مسائل العلوم المختلفة .

والذي نود أن نؤكد عليه بداية هو أن سيطرة فكرة أحادية المنهج في تفسير قضايا العلم ارتبطت بعصور معينة يميل معظم مؤرخي العلوم إلى ربطها بالتراث العلمى القديم ، وهو حكم يميل إلى نعت الحقبة اليونانية التي امتدت إلي العصور الوسطي ومابعدها ، والتي كانت السيادة معقودة منها للمنطق الأرسطي علي التفكير الإنساني نيف وعشرون قرنا من الزمان (٢) بأنها فترة المنطق التقليدي القديم ، والذى يقوم منهج البحث فيه على الصورية المجردة ، دون اللجوء إلي الحس والتجريب في معالجة أمور العلم .

---

(١) انظر : د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، طبع القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ٩١

(٢) د. عزمي إسلام : مقدمة لفلسفة العلوم ، طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ ، ص ٤٥

أما فترة العصور الوسطى على وجه التحديد ، إذا كانت قد تميزت فى أوروبا وحدها دون غيرها بالطابع « الدينى المتزمت » ، قد وجدت فى هذا المنطق الأرسطى أداة طيعة نافعة لخدمة أغراضها . فإن نفس الحقبة فى العالم الإسلامى لاتتسم ولاتتصف بتلك الصفة .. والنزاهة العلمية تقتضى التوقف والتأمل فى دور علماء المسلمين وفلاسفته فى التخلص من ربقة سيطرة المنطق الأرسطى ، والاتجاه باقتدار نحو إقامة مناهج علمية أخرى كانت ولاتزال هى الأساس الذى نهض عليه العلم فيما بعد .

وهى مناهج وليس منهج واحد ، حيث أن التعددية فى المنهج لدى علماء المسلمين ومفكريه فتحت المجال رحبا فسيحا أمام نظريات العلم على اختلاف مضمونها ، واختلاف طرق الاستدلال عليها ، وجعلت النظرية العلمية فى مجال التطبيق ذات أركان ودعائم لاتختلف فى قليل أو كثير عن نظريات العلم الحديث .

ومن ثم لايجوز إطلاق الحكم على عواهنه – كما يميل البعض – وجعل مناهج العلم الحديث هى من نتاج العقلية الأوروبية دون غيرها من العقليات .

وأمام هذه الحقيقة الجلية الواضحة ، سوف تتطرق معالجتنا لقضية النظرة «الواحدية والتعددية فى المنهج » فى الفكر الإسلامى إلى النواحى التالية :

أولاً : معالجة فكرة النظرة الواحدية فى المنهج من خلال منهج القياس الأرسطى الصورى ومدى تأثير هذه النظرة على جمود نظريات العلم .

ثانياً : موقف المسلمين من المنطق الأرسطى ومنهجه الصورى ، وجهودهم فى التوصل إلى منهج الاستقراء التجريبى ، وجهودهم أيضا فى التوصل إلى جملة مناهج أخرى كمنهج القياس ومنهج التمثيل والمنهج الفرضى والمنهج الرياضى فى البحث . وهو أمر يشهد بتضلعهم فى تعددية المناهج لإثراء الطريقة العلمية.

ثالثاً : موقف علماء المناهج الغربيين من قضية تعددية المنهج ، ومدى قصور مناهجهم عن الوصول إلى هذا المفهوم المتكامل للبحث فى مناهج العلم .

ولعل الأمر بذلك يلقى الضوء على بعض الأمور المتعلقة بقضية المنهج عند المسلمين التى تثبت سبقهم للأوروبيين – بمئات السنين – والكشف عن خصائص التفكير العلمى من منظور تعدد المناهج ، وإرشاد خلفائهم إلى معرفة مافاتهم منها .

– موقف أرسطو من قضية المنهج :

تدور قضية المنهج عند أرسطو حول محورين يردان فى حقيقة الأمر إلى محور واحد. فقد عالج أرسطو نظرية القياس ، ومفهوم الاستقراء بمعنى واحد .

أ - القياس الصورى :

ذهب أرسطو إلى أن القياس هو استدلال إذا سلمنا فيه ببعض الأشياء لزم عنها بالضرورة شئ آخر » (1) ، ثم كرر هذا التعريف فى كتابه « التحليلات الأولى » حين قال « القياس هو صور الاستدلال الذى إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شئ آخر غير تلك المقدمات » (2) .

والقياس على هذا النحو كان معادلا للبرهنة الرياضية ، لكن أرسطو « لم يطبق هذا التعريف تطبيقا تاما ، بل قصره على حالة خاصة » (3) يتألف فيها القياس من قضيتين تحتويان على ثلاثة حدود يرتبط منها اثنان - وهما موضوع الصغرى ومحمول الكبرى فى الشكل الأول مثلا - وحد ثالث . فيترتب على ذلك بالضرورة أن يكون محمول الكبرى محمولا لموضوع الصغرى كما فى المثال التالى :

سقراط إنسان　　　كل إنسان فانٍ　　　∴ سقراط فانٍ

ومعنى هذا أنه قصر القياس على القضايا التى تتضمن فيها الحدود بعضها بعضا.

والقياس الأرسطى لهذا المعنى يعد معيباً للأسباب التالية :

أولا : إن أرسطو درس المنطق دراسة صورية شكلية . ولم يحلل العلاقات بين حدود القضايا تحليلا كافيا .

ثانياً : جاء المنطق الأرسطى فى جملته معبراً عن منهج صورى يدرس صور التفكير ولايهتم بموضوع هذا التفكير .

ثالثاً : كانت غاية المنهج الصورى عند أرسطو هو الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ، ومن هنا اعتبره المحدثون عقيما مجدبا لأنه لايكشف جديدا ، إذ أن نتائجه متضمنة فى مقدماته (4) .

رابعاً : زعم أرسطو - رغم قصور منهجه الصورى - إلى أن هذا المنطق عام ، لأنه لما كان شكليا كالرياضة صلحت قواعده للتطبيق على مختلف أنواع الموضوعات.

خامساً : وقد زعم المنطق فيما عدا ذلك أنه مطلق ، أى أنه يصل إلى حقائق ثابتة لاتقبل التطور ، وأدعى أنه انتهى إلى النظرية النهائية الكاملة التى تفسر طبيعة

(1) لاحظ : أرسطو (منطق أرسطو) - نشر د. عبدالرحمن - ثلاثة أجزاء - طبع القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(2) نفس المصدر

(3) راجع : د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٦ ، ص ١٨ و مابعدها

(4) أسس الفلسفة / ٩٢

التفكير وتشرح صور البرهان . وقد اتضح مدى غلو هذا الرأى إذ يكفى وجود منطق ومنهج الاستقراء كشاهد على الحد من طموح أتباع أرسطو فى هذا الجانب .

سادساً : يجمع علماء مناهج البحث على أن المنهج لابد أن يكون أداة لكشف علم جديد والقياس الأرسطى لايحقق هذا الشرط من حيث كون النتائج التى يتوصل إليها متضمنة فى المقدمات [١] .

لذلك اتجه هؤلاء العلماء إلى وضع مناهج أخرى غير هذا المنهج منها منهج الاستنباط ومنهج الاستقراء .

ب – منهج الاستقراء عند أرسطو :

أشار أرسطو إلى منهج الاستقراء ولم يتوسع فى بيانه ، ولم يفهمه على حقيقته كمنهج للعلم والتجربة . وقد أراد بالاستقراء « كل استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد . وعلى هذا الأساس قسم الاستقراء إلى كامل وناقص لأن تعداد الحالات والأفراد وفحصها إذا كان مستوعبا لكل الحالات والأفراد التى تشملها النتيجة المستدلة بالاستقراء . فالاستقراء كامل ، وإذا لم يشمل الفحص والتعداد إلا عددا محددا منها فالاستقراء ناقص » [٢].

ولقد أثارت مشكلة الاستقراء الكامل عند أرسطو مناقشات عديدة سجلت عدة مؤاخذات على هذا النوع من الاستقراء . فمن البين أن الاستقراء هو عملية عكسية للاستنباط ، إذ أن الاستقراء الأرسطى هو الانتقال من الجزئيات إلى الكليات ،أو من الخاص إلى العام [٣] .أو هو تبين « الكلى من قبل ظهور الجزئى » [٤] . كما يعبر أرسطو عن ذلك ، ومن هنا تأتى النتيجة فيه أكثر من المقدمات . فى حين أن الاستقراء الكامل لا يسير من الخاص إلى العام ورائه استدلال مقدماته كلية ونتيجته كلية ، ومن ثم فالنتيجة لازمة من المقدمات وأن ليس بالنتيجة غير ما قررته المقدمات من قبل » [٥].

وهذا النوع من الاستدلال هو الاستنباط بعينه ، وبناءً على وجود هذه الظاهرة سجلت على أرسطو فى استقرائه العام ملاحظات كثيرة لم تتفق معه على هذا النوع من الاستقراء[٦] .

---

(١) المصدر السابق / ٩٤ .

(٢) السيد محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٤ .

(٣) - Encyclopedia Bretannica, London 1959, V. 12 P 273.

- Ross, W.D. : Aristotle, N. Y, 1959, P. 42.

(٤) منطق أرسطو : تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، طبع القاهرة ١٩٤٩ ، ٢/٣١.

(٥) د. محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي : بيروت ١٩٦٦ ، ص ٢٨.

(٦) نفس المصدر : نفس الموضوع وأيضا : الصدر : مرجع سابق ص ١٧ – ٢٧.

١ - الاستقراء الناقص عند أرسطو :

وما يعنينا هنا هو أن نلقى مزيداً من الضوء على قضية الاستقراء عند أرسطو ، فهو فى تفصيلاته عبارة عن « إقامة البرهان على قضية كلية ، لابإرجاعها إلى قضية أعم منها ، بل بالاستناد إلى أمثلة جزئية تؤيد صدقها [١] ، ولهذا يشير أرسطو إلى أن العلم بالكلى لايكون إلا بالاستقراء[٢] ، وتؤكد أن الطريقة الاستقرائية ترتبط بالحس ارتباطا وثيقا ، ذلك أن الاستقراء ينصب على الأشياء الجزئية ، ولا يمكن التعامل مع الجزئى إلا من خلال الحواس ، لكن ذلك يمثل عند أرسطو خطوة فى طريق العلم ، وليس هو العلم ، لأن طبيعة العلم لدية هو « الكلى » والكلى هذا لا يستغنى عن الاستقراء الذى يمثل أولى مراحله ، وبذلك يرى أنه لا « يمكننا ان نستقرئ إذا لم يكن ثمة حس ، لأن الحس هو للأشياء الجزئية ، فإنه لايمكن أن نتناول العلم بالجزئى ، لأنه لايستخلص من الكليات بدون الاستقراء ، ولايستخلص بالاستقراء بدون الإحساس ، فالعلم هو بالكلى » [٣] .

ومادام الاستقراء عند أرسطو يؤدى هذه الوظيفة ، فلنا أن نتساءل ماذا يقصد أرسطو من إحصاء الأمثلة الجزئية التى يتعامل معها أولا لكى تؤدى إلى العلم الكلى ثانيا . لاسيما وأن البناء « المنطقى كله عند أرسطو أساسه فى النهاية عملية استقرائية يتحتم فيها - من وجهه نظره - أن تستقصى الأمثلة الجزئية كلها حتى نضمن اليقين ولو انهار هذا الأساس انهار فى إثره البناء كله »[٤].

ونعود الآن إلى طبيعة الأمثلة الجزئية التى يشملها الإحصاء فى العملية الاستقرائية، فقد اشترط أرسطو لإقامة البرهان على قضية كلية استنادا إلى طريقته الاستقرائية أن تحصى الأمثلة الجزئية كلها ، وهذا يعنى أنه لا يقصد من الأمثلة الجزئية معنى الافراد ، فذلك أمر غير ممكن من الناحية العملية ، وإنما أراد من الأمثلة الجزئية معنى الأنواع منها ، يتبين ذلك من المثال الذى ساقه فى معرض حديثه عن الموضوع بقوله :

" الإنسان ، والحصان ، والبغل ، .... إلخ طويلة العمر .

الإنسان ، والحصان ، والبغل ..... إلخ هى كل الحيوانات التى لامرارة لها .

... الحيوانات التى لامرارة لها طويلة العمر" [٥] .

---

(١) د. زكي نجيب محمود : "المنطق الوضعي ، القاهرة ١٩٦٦ ، ١٥٦/٢

(٢) منطق أرسطو : ٣٦٥/٢

(٣) المصدر السابق : الموضع نفسه .

(٤) د. زكي نجيب محمود : المصدر السابق ، ١٥٨/٢

(٥) - Ency Britannica, V. 12 P 273

وبذلك فإننا لانستطيع أن نثبت القضية القائلة بأن « الحيوانات التى لامرارة لها طويلة العمر » إلا إذا أحصينا الحيوانات الطويلة العمر فى المقدمة الثانية إحصاءً تاما فوجدناها لامرارة لها ومن هنا فإن الاستقراء بمفهومه الأرسطى يتولى مهمة إثبات الحد الأكبر للأوسط عن طريق الحد الأصغر ، ويمثل لذلك بقوله :

" أن يكون أ طويلة العمر

و ب ، قليلة المرارة

و جـ ، الجزئيات الطويلة الأعمار ، كالإنسان ، والفرس والبغل ، فإن رجعت جـ، على ب ، الواسطة ، فإنه يجب لامحالة أن تكون أ موجودة فى كل ب " (١)

ومن هنا وثق أرسطو علاقته بهذا النوع من الاستقراء لإمكان الحصول على العلم الكلى للقضية النهائية ، ونلاحظ أن الصورة التى مارسها أرسطو للحصول على النتيجة تشبه تماما صورة الاستدلال القياسى الذى تذكر الجزئيات فى مقدماته بالقياس الاستقرائي، لأنه قياس من حيث صورته العامة ، واستقراء من حيث استقصاء الجزئيات فى المقدمات ولابد لصحة الاستدلال أن يكون الحد الأوسط كما يقول أرسطو – شاملا « لجميع الجزئيات » (٢) .

وهذا يعنى أن أرسطو وجه الاستقراء بمستوى الطريقة القياسية فى الاستنباط من خلال مايمكن أن نسميه بالنظرة الأحادية للمنهج عنده « فكما أن البرهنة بطريقة قياسية على ثبوت المحمول للموضوع (أى ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط) تؤدى إلى اليقين بأن هذا المحمول ثابت للموضوع كذلك أيضا البرهنة على ثبوت المحمول للموضوع عن طريق استقراء جميع أفراد الموضوع ، فإنها تعطى نفس الدرجة من الجزم المنطقى التى يعطيها القياس » (٣).

ومن هنا كانت غاية أرسطو الوصول إلى العلم اليقينى عن طريق البرهان والاستقراء. وهو هذا النوع من الاستقراء الذى يستند إلى الحس فى حين تكون مقدمات البرهان كلية(٤) .

---

(١) منطق ارسطو ١/٢٩٤ – ٢٩٥

(٢) د زكي نجيب محمود: المصدر السابق ٢/١٥٧ وأيضا: يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ،١٩٣٦ص١٦٢.

(٣) المصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، ص ١٥ .

(٤) « ولهذا السبب بالذات يتضح أن أرسطو حط من قيمة الاستقراء ، ذلك أن العلم عنده ، هو العلم بالعلل الاولي ، والماهيات الثابتة ، وأن المعرفة الحسية ، لايمكن أن توصلنا إلي هذا اللون من العلم اليقيني الثابت ، في حين أن الطريق الذي اعتمده أرسطو للوصول إلي تلك المعرفة إنما هو الاستنباط الصحيح الذي تكون مقدماته كلية » لاحظ : ابن سينا : البرهان من كتاب الشفاء ، بتحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، طبع القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٥٨

وبتدبر دقيق لطبيعة العلم البرهانى الذى مارس أرسطو طريقته فى النظرة الأحادية لمناهج البحث نجد أنه " فى صميمه منهج لإقامة البرهان على حقيقة معلومة لايكشف عن حقيقة جديدة ، وهو بعد ذلك منهج يراد به ، الإقناع ، إقناع من يختلف وإياك فى الرأى [١].

٢ - موقف أرسطو من التجربة :

والمسألة على هذا النحو تجعل العلم البرهانى الأرسطى لايلتقى بنتائجه مع الواقع لأن العلوم البرهانية ليست بالعلوم الواقعية ، وأن كونها صورية تعتمد على الأشكال والصيغ فقط يجعلها مستقلة عن التجربة تماما » [٢] .

إلا أن هذا لايعنى أن أرسطو أهمل التجربة ، فقد أشار إليها باعتبارها الطريقة التى يستقر « الكلى » بواسطتها فى النفس [٣] . لكن أرسطو حين عالج الاستقراء لم يميز بصورة أساسية بين الملاحظة والتجربة ، واعتبره إضافة إلى ذلك مجرد معرفة محددة يتصف بها الشباب ، وأنه لايستخدم إلا للدفاع عن حجج العامة أو رفض آرائهم ، التى قد تجئ بصورة مغايرة للنسق البرهانى الذى يقوم عليه الأساس المعرفى والمنهجى فى الميتافزيقا الأرسطية [٤] .

والتجربة عند أرسطو على هذا النحو ، لاتصل إلى مرتبة التجربة المعروفة فى العلم الحديث والتى تهدف إلى الكشف عن القانون العام الذى يحكم سير الظواهر الطبيعية. ومرد ذلك أن العلم الإغريقى فى جملته حينما اتجه إلى دراسة الكون بظواهره وحوادثه الطبيعية ، درسها وفقا للطريقة الاستدلالية والتأويل العقلى المجرد « الأمر الذى أدى إلى بناء نظريات ومفاهيم عقلية لاتمت بصلة إلى النظام الواقعى للكون ، ولاتتطابق مع القوانين الطبيعية المسقلة عن النظريات الفلسفية المجردة » [٥] .

٣ - موقف « أقطاب العلم » اليونانيين من التجربة :

اتضح مما سبق أن الاتجاه الفكرى عند اليونان يعتمد على الاستدلال المجرد « لأنهم يستنفذون سعيهم فى الاهتمام بالعلوم الصورية التى تستند إلى النظر العقلى المجرد ويستخفون بالتفكير العلمى التجريبى ومناهجه . فأدى ذلك إلى تدهور العلوم الطبيعية عندهم وتقدم العلوم النظرية الاستنباطية على نحو ماهو معروف » [٦] .

---

(١) د. زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي ٢/١٦٢.

(٢) د. ياسين خليل : منطق المعرفة العلمية ، بيروت سنة ١٩٧١ ، ص ١٦٧.

(٣) منطق أرسطو : ٢/٤٦٤ .

(٤) - The Works of Aristotle, Translated into English by W.D. Ross, London 1963, Book 8. P.P 157 - 164

(٥) جورج سارطون : تاريخ العلم ، ترجمة لفيف من العلماء ، في مصر سنة ١٩٥٧ ١/٢٦٠.

(٦) مجلة عالم الفكر ، المجلد الثالث ، العدد الرابع ، الكويت ١٩٧٣ ، مقال الدكتور / توفيق الطويل بعنوان « خصائص التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الغربيين ص ١٦٠ .

وكتجسيد لتلك النزعة فى الحط من قيمة البحث العلمى التجريبى ما أفاده اكسونوفان بقوله « إن الحرف التى تسمى فنونا آلية تحمل وصمة اجتماعية ، وتعتبر حقاً أعمالا غير مشرفة فى مدننا »(١) .

ولهذا مال الأغريق إلى وضع الطريقة الاستقرائية فى البحوث الطبيعية والعلم التجريبى فى مرتبة أقل أهمية من مرتبة الطريقة الاستدلالية واعتبار العلم الرياضى والمنطقى أكثر دقة ويقينية من العلم التجريبى »(٢) .

ويرى برايفون أن « الإغريق قد نظموا وعمموا ، ووضعوا النظريات ولكن روح البحث ، وتركيم المعرفة اليقينية وطرائق العلم الدقيقة والملاحظة الذاتية المتطاولة كانت غريبة عن المزاج الإغريقى »(٣) .

وكان بسبب إقصاء منطق البحث العلمى الاستقرائى فى العلوم الطبيعية تطور منطق البحث الاستدلالى المجرد وتطبيقه فى دراسة العالم الخارجى ، ومن ثم فرض وصاية الفلسفة الميتافزيقية ونتائجها على العلم إلى حد كبير (٤) .

وقد يقال فى هذا الشأن أن قسما من الإغريق مارسوا البحث العلمى والتجربة فى موضوعات مختلفة ، وهذا صحيح ، إلا أن التفكير العلمى لدى هؤلاء فى معظم أحواله تأثر بالطريقة الاستنباطية التى كان عليها اليونان جميعا والتى باعدت بينهم وبين إجراء التجارب »(٥) .

ولهذا نرى أن الهندسة ذات التطبيقات العملية . افتقدت هذه الصفة فى العهد الاغريقى من فيثاغورس حتى اقليدس (٣٣٠ ق.م)(٦) بحيث أصبحت الهندسة تعتمد من حيث المنهج والموضوع نظاما هندسيا منطقيا تتوفر فيه الاشتقاقية والبرهانية(٧).

ومن هنا قامت بعض الدراسات بملاحظة الخصائص المتكررة لبعض المحسوسات الخارجية من أجل صياغة بعض المبادئ العلمية عن سلوك جزئيات الموضوع، كما فى دراسة ارسطو لبعض أنواع الحيوان(٨) .

---

(١) بنيامين فارنجتن : العلم الاغريقي ، ترجمة أحمد شاكر ، مصر سنة ١٩٥٨ م ٣٢/١ .

(٢) - Crombi, A.C. : Robert Grossetest and The Origin of Expemintal Sceince Oxford P.6

(٣) روم لاندو : الاسلام والعرب ، ص ٢٤٥

(٤) فرانكفورت ، هـ : ماقبل الفلسفة ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، مراجعة . محمود الأمين ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٢٨ .

(٥) د. زكي نجيب محمود : المصدر السابق ، ١٥٢/٢ .

(٦) - Crombi, A. C : Ibid p. 13 .

(٧) - Cornford, F.M : Philosophy Before and After Socrates, Cambridge 1958 , p. 5

(٨) - Ibid : p. 92 .

كما اهتم ثيوفراست (٣٧٠ - ٢٨٦ ق.م) تلميذ أرسطو بدراسة أنواع النبات ونموه، وتجربة إمباذوقليدس في إثبات مادية الهواء ، وأثره على مايحيط به من المحسوسات واعتباره إياه شيئاً ذا كيان موضوعي مستقل عن الذات المدركة [1] .

يضاف إلى ذلك قيام بعض الدراسات الفلكية التي اعتمدت المشاهدة والرصد للظواهر الكونية ، فلقد قام العالم الفلكي ارسترخس (٣١٠ - ٢٣٠ ق.م) سلسلة من المشاهدات وعمليات الرصد المستمرة للظواهر الفلكية باختلاف أطوال الفصول والأيام، واستطاع طرح فرضية حركة الأرض ودورانها حول نفسها في فلك لها وأن الشمس هي المركز الثابت الذي تدور حوله الأرض [2] .

كذلك استفاد بطليموس (١٦٠م) من الكشوف الفلكية ونتائجها قبل العصور الإغريقية ، وما توصل إليها العصر الإغريقي في حقل الفلك والرياضيات المرتبطة بالحقل نفسه ، من أجل بناء نظام فلكي كوني عام ، ذلك النظام الذي بدأه افلاطون والقائم على الملاحظات الهندسية ، والتصور الرياضي لحركة الأفلاك والأجرام السماوية والكواكب المختلفة [3] .

وعليه تجسد نظام بطليموس الفلكي في كتابه « المجسطي » الذي يمثل علم الفلك النظري ، القائم على فروض وعلاقات رياضية بحته ، وذلك بتصور الأجسام الفلكية ، ونظامها وحركاتها تصورا مثاليا .

ولهذا فإن النظرة الغالبة والشاملة في المنهج في مدرسة الاسكندرية ولدى اقليدس (٣٠٠ ق.م) وبطليموس بوجه خاص هي الأسلوب الرياضي والمنطقي وأن هذا الموقف انتهى من حيث المنهج إلى مثالية رياضية ، ومن حيث النتائج العلمية إلى نظريات بصرية وفلكية كانت في أغلبها غير منطبقة على الواقع [4] .

وقد لاحظ « رسل » على اقليدس عيوبه المنهجية وهي نفس العيوب التي يتصف بها التفكير اليوناني عموما ، فقد أشار إلى كتاب « المبادئ » « لاقليدس » وبأنه من « أكمل الآثار التي يتحلى بها الفكر اليوناني ، ولو أنه بالطبع معيب بالعيوب التي يتسم بها الفكر اليوناني كله ، فالمنهج قياس خالص ، وليس فيما يحتويه سبيل لتحقيق الفروض الأولى التي تبدأ منها عملية الاستدلال ، فتلك البداية المفروضة كان الغرض منها أن تكون بديهية لا تحتمل شكا » [5] .

---

(١) بنيامين فارنجتن ، المصدر السابق ، ١٩/١ .

(٢) -Dreyer, J. L. E:A history of Astronamy from thales to keple, London (1905)p 82.

(٣) - Stace , A. T : A critical (history of Greek Philosophy (London 1934 p. 204)

(٤) حسن علوان خلف : فلسفة الحسن بن الهيثم الطبيعية ، بغداد سنة ١٩٧٤م ، ص ١٨ .

(٥) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، مراجعة د. أحمد الأمين ، ط٢، القاهرة سنة ١٩٦٧ ، ص ٣٣٧ .

ولكن أمر بداهة المصادرات الاقليدية المفروضة لم يكتب له الدوام فى النسق الهندسى البرهانى فقد أوحى نقيض المصادرة الخامسة لاقليدس للعالم الرياضى الروسى نيكولاى ايفانوفتش لوباتشيفسكى Nikola Lobachevski(١٧٩٣ - ١٨٥٠م) بهندسة جديدة تفترض المصادرات الأربع الأولى ، ومعها نقيض المصادرة الخامسة . وهذه الهندسة تختلف عن هندسة اقليدس فى نظريات عديدة هامة ، من ذلك « مجموع زوايا المثلث تكون أقل من (١٨٠ درجة) وانه من نقطة ما خارج خط يمكن رسم أكثر من خط واحد تكون كلها متوازية مع الخط الأصلى مع أنها تكون كلها فى مستوى أفقى واحد»[١] .

ووضع الالمانى برنارد ريمان Bernard Reman (١٨٢٦ - ١٨٦٦ م) هندسة أخرى جديدة افترض فيها عدم صدق المصادرة السادسة من مصادرات اقليدس .

ففى هندسة « ريمان » يستحيل فى أى مستوى أفقى واحد أن ترسم خطوط متوازية ، لأن كل الخطوط التى ترسمها فى أى مستوى لابد أن تتقاطع ، كذلك من نظريات هندسة ريمان أنه لايمكن من نقطة ما خارج خط معين أن يرسم أى خط مواز له وفى مستواه ، ومن نظريات هندسة ريمان أيضا « أن مجموع زوايا المثلث اكبر من ١٨٠ درجة »[٢] .

والأمر فى هذا كله يرجع إلى أن تصور المكان فى هندسة لوباتشفيسكى على هيئة السطح الداخلى لاسطوانة ، فعندئذ تستطيع أن تتصور كيف أن الخطين غير المتوازيين قد لايلتقيان أبدا . على خلاف ما قال به اقليدس - وأن تصور المكان فى هندسة ريمان على هيئة سطح الكرة ، وعندئذ تكون الخطوط المرسومة كلها متقاطعة ، ويستحيل أن يتوازى معها خطان بحيث يظلان متوازيين مهما امتدا الى اللانهاية . وذلك على خلاف ما قاله اقليدس أيضا . لأن الخطوط فى هذه الحالة ستكون شبيهة بخطوط الطول على الكرة كلها تتلاقى ثم تتقاطع عند القطبين .[٣]

وبعبارة أخرى إن هندسة اقليدس تختص بسطح يكون انحناؤه صفرا ، وبذلك تحتل مركزا متوسطا بين هندسة ريمان التى تطبق على السطوح ذات الانحناء الايجابى (كالكرة) وبين هندسة لوباتشوفسكى التى تطبق على السطوح ذات الانحناء السلبى (كالاسطوانة) .

نخلص من ذلك إلى أن اقليدس أقام هندسته بنظرياتها وبراهينها على أساس افتراض بديهية عدة مصادرات فى نسقه الاستنباطى . وقد اتضح أن تلك المصادرات

(١) جون ديوي : المنطق (نظرية البحث) ترجمة د. زكي نجيب محمود طبع القاهرة ١٩٦٠ ص٣٣٠ .

(٢) جون ديوي : المصدر السابق ، ص ٣٣١.

(٣) Churchman C. West : Elements of logic & Formal Science (London 1963),p. 13 -

يمكن نقدها وتعديلها وبذلك نشأت هندسات أخرى تفوقها حجة فى بنائها الرياضى الاستنباطى .

ولايفوتنا أن نشير إلى أن أسلوب إقليدس قد أخذ طريقه إلى (أرشميدس) (٢٥٧ - ١٢٣ ق.م) أيضا ، فكان للنزعة الاستدلالية فى بناء النظريات الفلسفية والهندسية الدور الرئيسى لديه فى البحث الطبيعى عن صياغة مبادئه ومايترتب عليها من نتائج تتصل بالموضوع (١) .

وبذلك بدأ أرشميدس ببعض التعريفات الأولية والبديهيات الأساسية من أجل البناء النظرى للعلم دون النظر إلى مايحتويه النظام من معان واقعية ونتائج تجريبية ، غير ملتفت إلى التحقق التجريبى منها وما نشير إليه من دلالات واقعية (٢) .

ولذلك لم يعتبر البعض أهمية لارشميدس فى تاريخ العلم ، إلا إدراكه البناء النظرى له وصياغة مبادئه العامة (٣) .

تلك ملاحظات على سبيل المثال لا الحصر ، توخينا من عرضها إبراز طبيعة النظرة المنهجية فى الفكر اليونانى عموما حتى طلائع مدرسة الإسكندرية ، وقد تبين مدى تأثر هذه النظرة المنهجية (بالطريقة الاستدلالية) دون غيرها وهو مانعبر عنه بأحادية النظرة لمنهج العلم ، حيث تكون صحة التفكير فى هذه الحالة متوقفة على فرضية المنهج الاستدلالى الذى تستمد فيه النظريات قمتها من المسلمات الأولى - البديهيات والمصادرات - ولا شأن لهم بعد ذلك بالصبغة الواقعة - ولاحاجة لهم إلى ملاحظتها أو إجراء التجارب على أشيائها وظواهرها ، إذا ما حاجتهم إلى ذلك مادام « العقل وحده كافيا لإتمام البناء كله»(٤) .

ذلك هو طابع المنهجية ، واتجاه التفكير العلمى فى الفكر اليونانى عموما ، الأمر الذى أدى إلى عجز هذه النظرة الأحادية فى المنهج عن الوفاء بمتطلبات الطريقة العلمية المتكاملة التى تقوى على كشف وتفسير قوانين الطبيعة وصياغة النظريات العلمية .

---

(١) - Heath , T. L : The Works of Archimeds with the Method of Archmeds, N. Y. 1912 . P. 7 .

(٢) - Anthony, H. D : Science and its Background, (London 1961) P. 48

(٣) - Rituche A. D. L Studies in the history and method of science Edinbrugh, 1985 P.84.

(٤) - Ibid, : P. 88

موقف المسلمين من قضية المنهج فى الفكر اليونانى :

حاول بعض المفكرين أن يتخذ من التقاء التفكير الاسلامى بالفكر اليونانى مبررا لتأثر منهج البحث العلمى لدى المسلمين بالفكر اليونانى وخاصة منطق ارسطو (١) ، ولنا على هذا الموضوع عدة ملاحظات نتناولها بالتفصيل :

أولا : إذا سلمنا بأن الفكر اليونانى كان قد دخل إلى العالم الإسلامى منذ وقت مبكر، وخاصة ما عرف من الكتب المنطقية لأرسطو(٢) فهذا لايشكل حجة على وجود التأثر والتأثير فى المنهج الإسلامى بقدر ماهى مسألة التقاء فكرى ، أو هى ظاهرة اطلاع على علوم الأوائل - كما وضعها الإسلاميون - ولاتستبطن مسألة الاطلاع هذه ضرورة التأثير ، فالاطلاع قد ينتهى إلى ميول أو رفض من الجانب المطلع ، ولقد قُوّم هذا الفكر لدى الإسلاميين بعد أن اطلعوا عليه ، وانتهى هذا التقويم إلى موقفين متباينين فى الفكر الإسلامى ، موقف رفض هذا الفكر وأنكره ورد عليه وحفظ الموقف الذى يمثله جمهور المسلمين بما فيهم علماء الأصول ، وهذه الفئة هى التى نشأ على يديها أصول المنهج العلمى . وموقف تلقى هذا الفكر ، وهذا المنهج وأقبل عليه بالدرس والتحقيق ، والفلاسفة وجملة علماء تطبيقيين هم الذين يمثلون هذا الموقف ، ويختلف موقف العلماء عن الفلاسفة فى هذا الجانب ، فالعلماء هنا محصوا الآراء العلمية فى ذلك الفكر ودرسوها وبينوا عيوبها بحيث أبانوا الخلل فى النظريات العلمية المختلفة لاعتمادها على طرق لم يرتضيها هؤلاء . أما الفلاسفة فان بحوثهم العلمية اتسمت بنفس الموقف الذى مثله العلماء التطبيقيون إلا أن أبحاثهم الفلسفية جارت إلى حد ما الاتجاه الفلسفى وخاصة النزعة الأرسطية ، ولهذا السبب بالذات اتصفت الابحاث العلمية بأصالة فكرية تفوق البحث الفلسفى بشيئ كثير (٣) . ورغم تفوق البحوث العلمية فى اصالتها ونتائجها على البحث الفلسفى لدى الإسلاميين فان الفلسفة الإسلامية امتازت بمفاهيم وافكار عارضت فيها الاتجاه اليونانى فى مفهومه الفلسفى عن الكون والحياة (٤) .

---

(١) وواحدة من هذه المحاولات ما أفاده الدكتور إبراهيم بيومي مدكور في كتابه (الأورجانون الأرسطي في العالم الإسلامي) . من أن المنطق الأرسطي قد سيطر علي جميع دوائر الفكر الإسلامي ، فلاسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين (لاحظ : مقال الدكتور علي سامي النشار رحمه الله - بعنوان منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي ص ٣٢ - مجلة كلية الآداب والعلوم - بغداد سنة ١٩٥٧ .

(٢) د. النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ١٥٠١.

(٣) جوستاف لبون : حضارة العرب ، ص ٤٤٢

(٤) فرانتز روزنتال : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة د. أنيس فريحة ، مراجعة د. وليد عرفات طبع بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ١٤٦ .

ثانيا : كانت الحملة الموجهة من قبل الإسلاميين للمنطق الأرسطى أقسى وأكبر « لأن المنطق يتوقف إلى حد كبير على عبقرية اللغة اليونانية ، ولما كانت اللغة وخصائصها مظهرا من أوضح مظاهر روح الحضارة فيها خصائصها وبها مميزاتها وطابعها ، فحظ المنطق من الروح اليونانية إذا كبيرا جدا . إلا أن إشارتهم إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية يجب أن تفهم باعتبار ذلك رمزا على الاختلاف بين جوهر كل من الروحين اللتين انتجتا هاتين اللغتين : [١]

وقد صور لنا أبوحيان التوحيدى طبيعة هذا النفور بين اللغتين العربية واليونانية ، ورفض المنطق القائم على هذه اللغة فى كتاب « المقابسات » فى المناظرة التى جرت بين أبى سعيد السيرافى وبين ابن يونس القنائى الفيلسوف ، مما يؤكد أن حجة الرفض أساسها تباين اللغتين واختلاف خصائصهما [٢] .

ويرى الدكتور النشار أن العلة الأساسية فى رفض المنطق لدى الأصوليين خاصة هى « أنهم لم يقبلوا الميتافزيقا الأرسططالية لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين . وهذا المنطق الارسططاليسى وثيق الصلة بالميتافزيقا . وكثير من أصوله يتصل بأصولها ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة فى الحقيقة من أدق الأفكار التى وصل إليها المسلمون وهى كافية لهدم المنطق الأرسططاليسى من وجهة النظر الإسلامية » [٣] .

نستخلص من ذلك أن الإسلاميين الذين خاضوا فى العلوم الإسلامية من الرعيل الأول والذين نشأت على أيديهم أصول المنهج العلمى لم يخضعوا لوصاية الفكر اليونانى عامة والمنطق الأرسطى خاصة ، ولم يكن انطلاقهم العلمى إلا تجسيدا لتلك الروح الإسلامية التى حصنتهم بذاتية فكرية متكاملة . فكل ماانتج عن هؤلاء ما هو إلا خلق وابداع لعقلية هذه الأمة وأصالتها . فالشافعى (١٥٠ - ٢٠٤هـ) مثلا « هو أول من وضع منهجا لعلم أصول الفقه ، انطلق فى منهجه هذا مستوحيا الفكر الإسلامى دليلا فى الصياغة والتصنيف رغم معرفته بالمنطق الأرسطى ، والمتكلمون من الأصوليين كانوا على مساس بذلك العلم لكنهم لم يلتفتوا اليه » [٤] .

وقد صنف فى الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصول الفقه ، والكلام وغير ذلك ، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق [٥] .

ومما يدل على ابتعاد المسلمين فى هذه الفترة عن اتباع المنطق الارسطى هو تعليق الغزالى على قانون التأويل فكان « يرى أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى

---

(١) الدكتور عبدالرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، مصر سنة ١٩٤٠ ، المقدمة .

(٢) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، تحقيق حسن السندوبي ، مصر ١٩٢٩ ، ص ٦٩ - ٧٣.

(٣) د. النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٤) المصدر السابق : ص ٧١ .

(٥) ابن تيمية : نقض المنطق ، طبع القاهرة سنة ١٩٥١ ، ص ١٨٦ .

الاستدلال فى شتى علومهم ، يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطى . وكان يزعجة استخدام الأصوليين لغير هذا القانون »[1] .

وبذلك فإنه يؤكد هذا المعنى بقوله « وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه ، يعترف كلهم به ، فانهم إذا لم يتفقوا فى الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن ، وقد ذكرنا الموازين الخمسة فى كتاب « القسطاس المستقيم » وهى لايتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلا ، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعا »[2] .

وهذا يؤكد ابتعاد الأصوليين عن الأخذ بمنطق أرسطو وممارستهم لمنهج آخر انتهوا من خلاله إلى استدلالهم العلمية ، والعلم الذى فصلت له الأدلة والمقاييس العلمية لديهم هو القياس الأصولى فعلى الرغم من « كثرة مااستقبل من تيارات فكرية كالمنطق الأرسطى ، والفلسفة اليونانية إلا أنك لاتستطيع أن تنسبه إلى أمة غير الأمة الإسلامية لوضوح معالم شخصيتها فيه ، وفى هذا العلم تتجلى عبقرية هذه الأمة وقدرتها الخلاقة المبدعة »[3] .

ومن ذلك يتبين أن الإسلام هو الدافع والمؤشر الحقيقى الذى اتخذ منه هؤلاء العلماء التصور التام لعلومهم ومناهجها .

ثالثا : من خلال دراسة تاريخ وضع المنهج الأصول يتبين أن أوليات هذا المنهج وجدت فى العصر الإسلامى المتقدم لدى فقهاء الصحابة فعن هؤلاء « أخذت القوانين يحتاج إليها فى استفادة الأحكام ، فابن عباس مثلا ، وضع فكرة الخاص والعام ، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم[4]، بل إن فكرة القياس -وهى غاية الأصول - لم توضع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وفى عصر صحابته كقياس للأشباه بالنظائر وللأمثال بالأمثال فحسب - بل وضع أيضا فى العصر الأول والعصر الثانى قواعد للقياس وشرائط للعلة »[5] يقول صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فى العلل »[6] .

ويؤكد ابن خلدون ممارسة الصحابة للاستدلال بالكتاب والسنة وفق منهج محدد فكانوا « يقيسون الأشباه بالأشباه منها ويناظرون الأمثال بالأمثال ، بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض فى ذلك ، فان كثيرا من الواقعات بعده ، صلوات الله وسلامه

(١) النشار : المصدر السابق ، ص ١٧٦ .

(٢) الغزالي (أبوحامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تحقيق سليمان دنيا جـ١ ، مصر سنة ١٩٦١ ص ١٨٨ .

(٣) مصطفى جمال الدين : القياس حقيقته وحجيته ، النجف ، سنة ١٩٧٢م ، المقدمة ص ٢-٣ .

(٤) النشار : المصدر السابق ، ص ٣٥٦ .

(٥) د. علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٦٨ .

(٦) المصدر السابق : الموضع نفسه .

عليه لم تندرج فى النصوص الثانية ، فقاسوها بما يثبت والحقوها بما نص عليه ، بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بى الشبيهين أو المثلين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد وصار ذلك دليلا شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس »[1] .

إن هذه العمليات الفكرية فى استنباط الحكم الشرعى تشكل بمجموعها أصل منهج القياس الأصولى ٠ وهذا ما سنعرفه فيما بعد – وهو منهج يعتمد الدليل الاستقرائى لتعليل الحكم الشرعى ، وعليه فاننا لو أخذنا بأصل النشأة التاريخية لذلك المنهج ، فان ذلك سابق على أقدم فرض تاريخى يذهب إلى اللقاء الفكرى بين المنطق الصورى والفكر الإسلامى .

مبحث القياس الأصولى فى الفكر الإسلامى (منهج الاستقراء التجريبى) :

لعب القياس الأصولى دوراً كبيراً فى بلورة منهج العلم فى حقل التشريع ، والإمام الشافعى هو الذى حدد أركانه وأسسه ، ووضع المنهج الذى يحقق ثمرة القياس فى الاحكام الشرعية ، وينطوى القياس على عدة عمليات فكرية يمارسها المجتهد للاستدال على الحكم ، فان « كل مانزل بمسلم ففيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه دلاله موجودة ، وعليه اذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياسى »[2] .

ولقد رسم الشافعى للمجتهد المنهج فى تحقيق القياس الأصولى من خلال الأركان التى يتحقق فيها فان « كل حكم لله ولرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو فى غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به بمعنى من المعانى فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم ، وحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت فى معناها »[3] .

وبتحليل لفقرات النص يتبين أن القياس الأصولى يسير وفق المراحل التالية:

١ – بحث المجتهد عن واقعة منصوص على حكمها تشبه الواقعة التى لانص فيها .

٢ – بحثه بعد ذلك عن علة الحكم فى الواقعة المنصوص عليها .

٣ – الرجوع للواقعة الجديدة للبحث عن وجود تلك العلة فيها .

٤ – الحكم بتساويهما فى الحكم لمساواتهما فى العلة[4] .

---

(١) مقدمة ابن خلدون : تحـ يق د. علي عبدالواحد وافي ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ١٠٢٨/٣ .

(٢) الرسالة للأمام الشافعي ، تحقيق وشرح أحمد محمود شاكر ، القاهرة سنة ١٩٤٠ ، ص ٢٠٦

(٣) المصدر السابق : ص ٢٢٣ .

(٤) مصطفي جمال الدين : القياس ، حقيقة وحجية ص ١٦٣ وما بعدها .

ولهذا فسر القياس « بانه مساواة الفرع للأصل فى علة حكمه ، فأركانه أربعة : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ، والوصف الجامع (أى العلة) »[1]

فالقياس بالمعنى المتقدم هو الاستدلال على إثبات حكم لشئ لوجود ذلك الحكم فى شئ مشابه له ، يوجد جامع بينهما ولهذا يصرح الشافعى بأن « صحيح القياس إذا قست الشئ بالشئ أن تحكم له بحكمه »[2] ويقوم التبرير الذى يكتسب به الموضوع الجديد حكم الموضوع الذى قيس به ، على التعليل ، وهذا المنهج فى الاستدلال على طبيعة الحكم ما هو إلا خطوة استقرائية يتحقق من خلالها منهج القياس لدى الأصوليين .

ومن هنا كانت العلة من أهم أركان القياس فعليها مدار تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ، ولهذا أشبع الأصوليون ، مفهوم العلة بحثا وتحقيقا وفصلوا لأحكامها وشروطها وكيفية التعرف على طرقها . ومن الطبيعى أن تحتل العلة هذه المنزلة فى البحث لأنها مناط الحكم فى القياس . والحقيقة أن منهج البحث العلمى بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة وشروطها لدى الأصوليين ، وماصنعوا لهذا الموضوع من أسس وقواعد فكان لها الأثر البعيد فى المعرفة الإنسانية على صعيد مناهج البحث عموما .

وسوف نعرض لقواعد هذا المنهج - بشئ من الإيجاز - على مستويين ، الأول فى شروط العلة والثانى فى طرق تحقيقها أو التعرف عليها وهو مايسمى لديهم بمسالك العلة. وستتبين من خلال دراسة هذين المجالين أهمية المنهج الذى سلكه علماء الأصول وقيمته العلمية ، حيث يمثل اكتشافه سبقا للمسلمين على علماء المناهج الغربيين .

شروط العلة :

١ - « أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم ، فإنْ لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة .. ومعنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو ان يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون سواها ، وقيل معناه ، إنها جالبة للحكم ومقتضية له »[3].

٢ - « أن تكون العلة وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا لحكمة مجردة ، لخفائها ، فلا يظهر إلحاق غيرها بها » [4] ومعنى هذا أن تكون

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، بيروت ١١٩٥/٥ .

(٢) الشيخ الخضري : أصول الفقة ، طبع مصر سنة ١٩٦٢ ، ص ٣٢٣ .

(٣) الشوكاني (محمد بن علي بن محمد) : ارشاد الفحول إلي تحقيق الحق في علم الأصول ، طبع مصر سنة ١٣٥٦ ، ص ٢٠٧.

(٤) نفس المصدر : ص ٢٠٧.

العلة واضحة محددة حتى يمكن أن يعتمد عليها الأصولى فى نقل الحكم إلى الفرع .

٣ - « أن تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر ، فإن عارضها نقض أو كسر بطلت » [١] فالعلة هنا تدور مع الحكم وجودا ، فكلما وجدت العلة وجد الحكم ، وهذا شرط رئيسى فى منهج البحث العلمى . وهذا المعنى ذاته هو الذى مهد له فرنسيس بيكون فى منهجه الجديد بقائمة الحضور»[٢]. ثم جاء بعده جون ستيورات مل فجعله من أول القواعد التى تبناها فى طرقه لتحقيق الفروض وهى طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع [٣].

٤ - أما الشرط الرابع فهو « أن ينتفى الحكم بانتفاء العلة ، والمراد انتفاء العلم أو الظن به، إذ لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول » [٤] .

وهذا يعنى أن العلة الحقيقية للحكم هى العلة التى يدور فيها الحكم ، فكلما اختفت تلك العلة اختفى حكمها ، وهذا الشرط هو عين ماتبناه بيكون فى قائمة الغياب من منهجه العلمى ، حيث أخذه بعد ذلك « مل » وجعله الشرط الثانى من شروط تحقيق الغرض وهو طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف » [٥] .

تلك هى شروط العلة لدى الأصوليين عرضناها بشئ من الإيجاز بالشرح والمقارنه ، وقد تبين من ذلك طبيعة وعمق المنهج الذى مارسه الأصوليون .

مسالك العلة :

أولاً : السير والتقسيم : وقد قصد به الأصوليون حصر الأوصاف التى يمكن أن تكون علة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته [٦] فالعملية هنا ليست أكثر من عملية تصنيف وترتيب ثم حذف الأوصاف التى لاتشكل دليلا على العلة الحقيقية للحكم ، وبالتالى نخلص إلى التعرف على العلة بواسطة هذه العملية

---

(١) نفس المصدر : نفس الموضع .

(٢) وقائمة الحضور – عند بيكون هي أولي القوائم الثلاث التي يحتويها منهجه في الاورجانون الجديد وتتمثل هذه القائمة بإحصاء للأجسام الساخنة بغية اكتشاف طبيعة الحرارة التي افترضها من خلال منهجه .

- F. Bacon : Novum Orgaum, Great Books , U, S. A. 1952 P. P. 141 - 142 .

(٣) وتنص طريقة الاتفاق Method of Agreement علي أنه : اذا كان لحالتين أو أكثر العلة أو المعلول لظاهرة قيد البحث ظرف واحد مشترك فقط ، فان الظرف الذي تتفق فيه جميع الحالات هو العلة أو المعلول للظاهرة .

- Mill, J. S : A system of Logic , London, 1973, P. 388 .

(٤) الشوكاني: المصدر السابق ، ٢٠٨.

(٥) وتنص طريقة الاختلاف Method of difference علي انه إذا وجدت حالة تحدث فيها الظاهرة وحالة لم تحدث فيها واتفقت الحالتان في كل شئ إلا شئ واحد فقط كان الظرف الذي تختلف فيه الحالتان هو علة هذه الظاهرة .

(٦) الشيخ محمد الخضري ، أصول الفقة ص ٣٥٨ .

وهذا ما أجمع عليه قسم كبير من الأصوليين بأن هذه القاعدة تشمل مرحلتين ، الأولى فى الحصر ويمثلها التقسيم ، والثانية الإبطال ويمثلها السبر (١) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه القاعدة تبناها فرنسيس بيكون فى منهجه وهى طريقة الحذف التى مارسها من خلال قوائمه الثلاث (٢) ثم جاء بعده جون ستيورات مل فاشار إليها فى بحثه وأسماها طريقة « البواقى » وهى الطريقة التى بها تعرف علة شئ ما فى حادثة تعددت فيها العلل » (٣)

والحقيقة أن هذا المسلك أخذ طريقة فى البحوث العلمية لدى المسلمين وطبقوه فى موضوعات مختلفة ، فقد تناوله جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم ، وأشاروا إليه بالتصريح من خلال منهجهم العلمى .

ثانيا : الطرد والدوران : الطرد هو « مقارنة الوصف للحكم فى الوجود دون العدم » (٤) أما الدوران فهو مقارنه الوصف للحكم وجودا وعدما »(٥) .

ففى الدوران يوجد الحكم فى جميع صور وجود الوصف وينعدم بانعدامه ، ولهذا أطلقوا على الطرد والعكس) (٦) ويضرب الأصوليون مثلا لدوران بالتحريم للخمر مع السكر ، فإن حرمة الخمر ناتجة من كونه مسكرا فإذا ارتفع عنه الإسكار انتفى التحريم ، وهكذا دار التحريم مع الإسكار وجودا وعدما (٧) .

ولقد ربط الأصوليون بين الدوران والتجربة بشكل وثيق ولهذا اعتبروا « الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لاتصل إلى ذلك ، ويقول رضا النيسابورى الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة تفوق الإحصاء وذلك لأن جملته كثيرة من قواعد علم الطب إنما تثبت بالتجربة وهى الدوران بعينه »(٨) .

إلا أن الأصوليين اختلفوا فى قيمة الدوران العلمية ، فمنهم من ذهب إلى أنه يفيد اليقين ، ومال آخرون إلى القول بأنه يفيد الظن (٩) ومهما يكن ممكن من أمر فإن هذا

---

(١) د. النشار : المصدر السابق ص ١١٤ .

(٢) وقائمة الحذف Method of Elemination هي القائمة الثابتة من منهج بيكون والتي دون فيها الأجسام التي لاتظهر فيها الحرارة وتسمي أيضا بقائمة الغياب . F. Bacon : Ibid P. 141

(٣) وطريقة البواقي عند مل تنص علي انه : إذا استبعد من أية ظاهرة ذلك الجزء المعروف بواسطة استقراءات سابقة بانه المعلول لحوادث معينة سابقة فان ماتبقي من الظاهرة هو المعلول لهذه الحوادث الباقية Mill J. S : Ibid P. 397 .

(٤) د. النشار : المصدر السابق ص ١١٧ .

(٥) المصدر السابق : نفس الموضع .

(٦) التهانوى : كشاف إصطلاحات الفنون ٢/٤٦٩ .

(٧) التهانوى : المصدر السابق / الموضع نفسه .

(٨) النشار : المصدر السابق ص ١٢٠ ومابعدها .

(٩) الشوكاني : المصدر السابق ص ٢٢١

المسلك لايختلف عن طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف التى نادى بها « مل » فيما بعد وهى القاعدة القائلة بأن العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما »(١) .

هذا هو المنهج الذى أسس وجوده الأصوليون . وبنظرة فاحصة لقواعده تتبين القيمة العلمية ويبرز الابداع والتفوق الذى أحرزه الإسلاميون على منطقة اوربا . من أمثال بيكون ومل فى مجال تأصيل منهج « الاستقراء التجريبى » الذى تكلموا فى أسسه التى يقوم عليها . ولقد تبين لنا أن تلك الأسس أصبحت فيما بعد المنطق العلمى لعلماء المناهج على المستويين الإسلامى والأوروبى .

إن هذه النزعة الاستقرائية تشكل الأصول الحقيقية لمنهج البحث العلمى فى الفكر الاسلامى ، حيث تطور المنهج بعد ذلك على أيدى العلماء التطبيقيين ففصلوا مراحله وكشفوا قواعده ، ومارسوه فى بحوثهم العلمية فتوصلوا من خلال ذلك المنهج إلى نتائج مهمة فى ميادين العلوم المختلفة .

منهج الاستقراء التجريبى لدى علماء المسلمين :

تبين لنا – مما سبق – أن العلوم الإسلاميه: اتخذت من الطريقة الاستقرائيه دليلا فى نزعتها العلمية – وتمثلت هذه الطريقة بصورة دقيقة لدى الأصوليين من المسلمين فى التثبت من طبيعة الحكم الشرعى ، وخاصة فى مجال القياس الفقهى ، حيث فصلوا مراحله بمدلول استقرائى يضمن سلامة الحكم بالنتيجة .

ولاتقل أهمية هذه النزعة فى بقية العلوم الأخرى لدى العلماء الإسلاميين ، فقد تنبه هؤلاء إلى دور الاستقراء وأهميته فى البحث العلمى ، الأمر الذى يعطى للظاهرة تفسيرها الحقيقى ، وبالتالى وضع القانون الذى تسلك على مقتضاه تلك الظاهرة ، ولقد اتخذ هؤلاء العلماء من مرحلتى الملاحظة والتجربة فى استنتاجاتهم العلمية أساسا للأحكام والقوانين ، ولهذا وضعوا لهما شروطا ورتبوا عليها أحكاماً لإعطاء منهج الاستقراء كامل مواصفاته العلمية ، وكانت مرحلة الفروض من المراحل العلمية التى أولاها الإسلاميون الكثير من الاهتمام بحيث وجهوا هذه المرحلة بأسلوب علمى دقيق.(٢)

وسنحاول أن نعرض لذلك بشئ من الايجاز :

أولاً : مرحلة الملاحظة :

أدرك علماء المسلمين على اختلاف اختصاصاتهم أن الملاحظة مرحلة أساسية فى البحث العلمى لاكتشاف خصائص وأسباب الظواهر ، ونتيجة لأبحاثهم المعمقة فى هذا

---

(١) تنص هذه الطريقة على انه « اذا وجدت حالتان أو أكثر تحدث فيهما الظاهرة ويتفقان في أن لهما ظرف واحد مشترك، ووجدت حالتان أو أكثر لم تحدث فيهما هذه الظاهرة وليس لهما شئ مشترك إلا غياب ذلك الظرف، فإن الظرف الذي تختلف فيه مجموعتان في الحالات هو المعلول أو العلة أو جزء ضروري من علة الظاهرة »

(٢) لاحظ : عبدالزهرة محمد بندر: منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي ، رسالة دكتوراه ، القاهرة سنة ١٩٧٨.

الجانب استطاعوا كشف الكثير من الظواهر وتشخصيها بقول الطبيب أبوالحسن الطبرى « إن الدلائل على الأمراض الباطنة سبع ، الأول منها المنظر ، كما تدل صفرة اللون وبياض الشفة ، وورم القدم على برد الكبد وكما يدل سواد اللون وبياض الشفة على ورم الطحال ، وتدل حمرة الوجة مع الحمى الحارة على ورم الرئة ، وتدل صفرة اللون والعين على اليرقان »[1] .

ويدعم هذا الاتجاه في الملاحظة الرازى (أبوبكر محمد بن زكريا) (٢٥١ – ٣١٣هـ) الذى شدد على وجوب استخدام النظر (الملاحظة) فى الصناعة الطبية ، وليس لأحد أن يدعى إتقان تلك الصنعة إلا عن طريق المنهج الصحيح ، تقول « الا تظن بامى ولا عامى لا درية معه بالقياس والنظر حذقا بالصناعة الطبية ، ولاعمل صواب – إن كان منه – إلا على حسن اتفاق »[2] .

والنظر فى الصنعة الطبية الذى ينادى به الرازى هو مزاولة المرضى مباشرة عن طريق الطبيب ، وهذا مايسمى بالمفهوم الحديث بالملاحظات السريرية (الاكلينكية) ولهذا يرى أنه « لايكفى فى أحكام صناعة الطب وقراءة كتبها بل يحتاج مع ذلك إلى مزاولة المرضى إلا أن من قرأ الكتب ثم زاول المرضى يستفيد من قبل التجربة كثيرا »[3] .

ولقد انصب عمل الرازى فى الطب على اتخاذ الملاحظة المباشرة لمرضاه ورصد النتائج التى يحصل عليها من جراء تلك الملاحظة وأودع نتائج تلك الملاحظات فى موسوعته الطبية « الحاوى » الذى يدل على علو كعبه فى هذه الصناعة .

ولايقل شأن ابن سينا (٣٧١ – ٤٢٨ هـ) فى هذا المجال فى الصناعة الطبية باستخدامه الملاحظة المباشرة لمرضاه ورصد النتائج وعلاج الأمراض ، وموسوعته الطبية « القانون » تدليل واضح على مدى ممارسته منهج الملاحظة ، بحيث توصل الى اكتشاف عملية دقيقه فى ميدان الطب وبذلك يرى أن العلاج يقوم على مايحقق أفضل نتيجة يحققها الطبيب لمرضاه عن طريق ابتكار أساليب تهدى إليها المشاهدة »[4] .

ويؤكد ابن سينا أن الملاحظة يجب أن تنصب على حالة أو ظاهرة معينة ثم تستمر لكى تستخلص النتيجة الصحيحة لتفسير أسبابها[5] . ولايمكن صياغة القانون الكلى فى المعالجة إلا بعد تفحص الأحكام الجزئية للدلالة على ذلك القانون[6] .

---

(١) الطبري ، أبوالحسن علي بن سهل بن زين : فردوس الحكمة في الطب ، طبعة برلين ١٩٢٨ ص ١٢٧
(٢) الرازي ، كتاب المرشد أو الفصول ، تحقيق ألبير زكي إسكندر ، مصر سنة ١٩٦٦ ص ١١٨
(٣) المصدر السابق : ص ١١٩
(٤) ابن سينا : القانون في الطب ، طبعة بولاق ٢١٧/١
(٥) المصدر السابق : ١٦٧/١
(٦) المصدر السابق : ٢/١ +

وترسم البيرونى (٣٥١ – ٤٤٠ هـ) فى منهجه لعمل الأدوية طريقة الملاحظة للوقوف على أحسن النتائج التى يتوصل إليها صاحب الدواء ولهذا يشير فى معرض حديثه عن الأدوية المفردة « ثم حمل الأدوية إلى ماقبلها لاوصفها عن عيان ، فقد كنت طالعت لأبى بكر الرازى كتابيه فى الصيدلة والابدال لم أفز منهما بالكفاية »[١] .

وفى مجال علم الفلك كانت الملاحظة على أدق مايتصور « فقد عرف المسلمون ضرورة جمع المعلومات بالمشاهدة ، ولكنهم فى الوقت ذاته أدركو ضرورة الاستعانه بأجهزة تكون مساعدة فى الكشف عن حركات الكواكب ، والظواهر الفلكية فبنوا المراصد وحسنوا الاصطرلاب ، وجمعوا المعلومات الفلكية المختلفة عن الكون الذى يحيط بهم»[٢] ونتيجة لممارستهم الملاحظة العلمية توصلوا الى نتائج دقيقة فى هذا الجانب مما تعد فتحا رائعا فى مسار علم الفلك. ولقد نبه الفيلسوف الكندى (١٨٥-٢٥٢ هـ) إلى استخدام الملاحظة العلمية للوصول إلى أفضل النتائج فى تفسير علل الظواهر ، فاللون اللازوردى للسماء لايمكن التحقيق من طبيعته وذلك « لبعد الأرض وعدم إمكان الأقيسة الرياضية التحقيق من ذلك »[٣] .

وبذلك أشار فيلسوف العرب إلى محاولة الاستعانة بالأجهزة العلمية لملاحظة ، ما لايمكن ملاحظته بالحواس المجردة .

واستطاع أبوعبدالله البتانى (٢٤٠ – ٣١٧ هـ) ان يأتى على كشف الكثير من الظواهر الفلكية نتيجة لإرصاده العلمية المتواصلة « ولكننا لم نر فيما رصدنا من أقدار الكسوف الشميسة مايوجب أن تطبق دائرة القمر دائرة الشمس وتسترها عن الإبصار »[٤] ثم يشير إلى أن جميع النتائج التى أودعها فى كتابه « الزيج الصابى » جاءت عن طريق الرصد[٥] ونتيجة لمنهجة فى الملاحظة العلمية » أثبت على عكس ماذهب إليه بطليموس فغير القطر الزاوى الظاهرى للشمس ، واحتمال حدوث الكسوف الخلفى . وصحح البتانى جملة من حركات القمر والكواكب السيارة ، واستبنط نظرية جديدة تشف عن شئ كثير من الحذق وسعة الحيلة لبيان الأحوال التى يرى بها القمر عند ولادته ، وضبط تقدير بطليموس لحركة المبادرة الاعتدالية ، وله رصود جليلة للكسوف والخسوف اعتمد عليها دنثورن سنة ١٧٤٩م فى تحديد تسارع القمر فى حركته خلال قرن من الزمان »[٦] .

---

(١) البيروني ، أبوالريحان : كتاب الصيدنة في الطب (بدون تاريخ ومكان طبع) ص ١٦ .

(٢) د. ياسين خليل : منطق المعرفة العلمية ، ص ٦١.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ؛ /١٠٣.

(٤) أبوعبدالله بن سنان البتاني : كتاب الزيج الصابي ، تصحيح د.كارلونالينو ، طبعة روما سنة ١٨٩٩ ، ص٨٤.

(٥) المصدر السابق : ص ٧.

(٦) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، ٢٢٨/٣ مادة البتاني بقلم نيللينو .

ويؤكد الحسن بن الهيثم طريقته فى تقصى الأجرام الفلكيه باستخدام الملاحظات وقد طبق منهجه هذا فى تفسير طبيعة الضوء وخاصه ضوء القمر بعد ملاحظة أحوال جميع الأجرام المضيئة للانتهاء إلى التفسير الصحيح لطبيعة ذلك الضوء ولهذا يقول « دعتنا هذا الحال إلى البحث عن كيفية ضوء هذا الجرم واستقصاء النظر منه وكشف ما هو ملتبس من أمره ، فجلعنا ابتداء نظرنا فى تفقد أعراض جميع الأجرام المضيئة واعتبار أحوالها » (١) .

ولايرتضى البيرونى فى منهجه العلمى فى هذا الجانب إلا الممارسة الشخصية لملاحظة الظواهر الفلكية توخيا للحقيقة والعلم الصحيح « فإذا كان الحال على هذا وليس فيه غير التقليد يعد حصول الهداية للمقصود والتهدى لمآخذه ، مع الحرص على الحق والثبوت على الأمانه والصدق ، لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة » (٢)

وليس بوسعنا هنا أن نسجل لكل أنواع الممارسات العلمية التى حققها العلماء المسلمون ولكنا اخترنا منها ما يبرهن على تبنيهم منهج الملاحظة فى أبحاثهم المختلفة.

ثانيا : التجربة المختبرية :

تناول العلماء قيمة التجربة فى البحث العلمى وأكدوا على ضرورة ممارستها للوقوف على الحق ومعرفة الصواب .

يقول جابر بن حيان « ويجب أن نعلم أنا نذكر فى هذا الكتب ضواحى مارأيناه فقط دون ماسمعناه أو قيل لنا او قرأناه بعد أن امتحناه وجربناه ، مما صح أوردناه ومابطل رفضناه ، واستخرجناه نحن وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم » (٣) .

وجابر هنا باعتباره واحد من أكبر أئمة المناهج فى الفكر الإسلامى يبتدئ برسم منهجه العلمى موصيا بأن التجربة العلمية هى أساس النتائج التى أودعها كتبه دون الالتفات الى أساليب السمع والقراءة أو النقل مالم تؤيدها التجارب .

أما الفيسوف الكندى (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) فقد أكد أهميه التجربة ودورها فى التثبت العلمى « فان الشئ إذا كان خبرا عن محسوس لم يكن نقصه إلا بخبر عن محسوس ، ولاتصديقه إلا بخبر عن محسوس » (٤) .

ولهذا كان لايطمئن إلى طبيعة الحكم - مهما كان مصدره - إلا من خلال إجراء التجربة للتثبيت من صدقه .

---

(١) الحسن بن الهيثم : مجموع الرسائل ، حيدر أباد ١٣٥٧ هـ ، رسالة في ضوء القمر ، ص ٣

(٢) البيروني (ابوالريحان) : القانون المسعودي ، حيدر أباد ، سنة ١٩٥٤ . ٣٦٤/١ .

(٣) جابر بن حيان : مختار الرسائل ، كتاب الخواص ، ص ٢٣٢ .

(٤) رسائل الكندي الفلسفية : رسالة في الفاعلة للمد والجزر ١١٨/٢

واحتلت التجربة فى منهج الرازى (٢٥١ - ٣١٣ هـ) فى الطب والصيدلة مكانا كبيرا، فلقد تضمنت آثاره العديد من التجارب الطبية للوقوف على التفسير الصحيح لطبيعة ظاهرة المرض [١]. أو لتحديد خاصية الدواء الملائم، ولهذا يقول « لاتلتفن إلى الأدوية الغريبة والمجهولة ما أمكنك إلا أن يصبح عندك أمر أقوى بالتجربة والمشاهدة»[٢]. وكان لايتبنى رأيا أو حكما ما لم تؤيده التجارب والمشاهدات « ولانحل شيئا من ذلك عندنا محل الثقة إلا بعد الامتحان والتجربة » [٣].

واكتسبت الأبحاث الطبيعية التى قدمها ابن الهيثم (٣٥٤ - ٤٣٠ هـ) درجة عالية من التثبيت بفضل استخدام التجربة التى اتخذ منها منهجا فى تحقيق النتائج العلمية، فقد كان يلجأ إلى التجربة فى تصحيح الآراء التى يتبناها أو التى يرفضها وأن «السير والاعتبار » هما الطريق الحقيقى لمثل هذا التبنى أو الرفض » [٤].

ولقد بلغ الاهتمام بالتجربة لدى ابن سينا (٣٧١ - ٤٢٨ هـ) مبلغا كبيرا بحيث دلل على القيمة العالية لها من خلال تطبيقاتها فى علوم مختلفة، فالمجرب على صعيد الأدوية مثلا خير من عديم التجربة وذلك « أن كل دواء مركب فله حكم من بسائطه وحكم من جملة صورته، وغير المجرب إنما يفيد من اعتبار بسائطه فقط، ولاندرى مايوجبه مزاجه الكائن عنها هل هو زائد فى معناها أو غير زائد، وهو مناقض والمجرب يكون قد تحقق منه الأمران. ولربما كانت الفائدة فى صورته المزاجية أكثر من المتوقع من بسائطه » [٥].

ولذلك فإن ابن سينا يرى أن التعرف على قوى الأدوية يأتى عن طريقين، هما طريق القياس، وطريق التجربة [٦] ثم يرى أن للأبدان طبائع وأمزجة لايمكن حصرها بالقياس وبهذا يوحى بتغليب التجربة عليه [٧].

ولقد نادى بالتجربة أسلوبا للتحقيق فى أعماله الكيماوية ورسالته فى الأكسير خير دليل على مانقول.

« وإن الامتحان هو الذى يكشف وهو الحواس ويؤدى إلى قلب أحكامها » [٨].

---

(١) الرازي : الحاوي في الطب، حيدر اباد سنة ١٩٥٥ ٤٤/١٤.
(٢) الرازي : كتاب المرشد أو الفصول ز ص ٩٣.
(٣) د. محمد كامل حسين : طب الرازي، ص ٩٣.
(٤) ابن الهيثم : مجموع الرسائل، حيدر اباد ١٣٥٧ هـ، رسالة في الضوء ص ٨ ومابعدها.
(٥) ابن الهيثم : القانون في الطب، ٣١٠/٣.
(٦) المصدر السابق : ٢٢٥/١.
(٧) المصدر السابق : ١٦٥/١.
(٨) ابن سينا : رسالة في الاكسير (بدون مكان وزمان طبع) ص ٤١ ومابعدها.

وتضمنت أبحاث البيرونى (٣٥١ - ٤٤٠) المختلفة منهجا تجريبيا دقيقا قدم من خلاله جملة نتائج صحيحة ، بحيث كان عمله بأكمله فى استخراج الأوتار قائمه على الامتحان (التجربة) [١] .

واعتمدت القياسات التى حدد لها طول وعرض بعض المدن ، تجارب دقيقة ، كان يرى من الضرورى تبنيها لاستخراج الأقيسه الدقيقة [٢] . وكان يؤكد قيمة التجربة فى إبحاثه الفلكية لتفسير ومعرفة طبيعة الظواهر [٣] . وأن استمرار التجربة وتكرارها هو المعيار للتثبت من طبيعة قوى الأدوية [٤] .

يتبين مما تقدم أهمية التجربة فى البحث العلمى لدى علماء وفلاسفة الإسلام ، بحيث دللوا فى بحوثهم المختلفة على دور التجربة ومكانتها فى التثبت وأنها شرط أساسى فى المعرفة العلمية وهذا تحليل لطبيعة المعرفة وكشف الأسس والمعايير التى تقاس بها تلك المعرفة العلمية ، وهم بهذا تجاوزوا الفهم التقليدى لطبيعة المعرفة فانتقلوا بها إلى مستوى جديد لم يكن مألوفا للفكر اليونانى [٥]، وذلك « أن المسلمين أدخلوا الملاحظة الدقيقة والتجارب العلمية والعناية برصد نتائجها فى الميدان الذى افتقر فيه اليونان - على ما نعلمه - على الخبرة الصناعية والفروض الغامضة » [٦] .

ومن هنا حرص الإسلاميون على تحديد معالم التجربة المختبرية ومواصفاتها العلمية ، بحيث وضعوا لها شروطا وقواعد من أجل سلامة تطبيقها للحصول على النتائج العلمية المطلوبة .

ثالثا : الفروض العلمية :

تعرف الفروض بأنها التكهنات التى يضعها الباحثون لمعرفة الصلات بين الأسباب ومسبباتها [٧]، ولكى يكتسب التكهن درجة كافية من الإقناع ينبغى - فى أى بحث علمى - أن يدلل الواقع على صدقه وذلك عن طريق التثبت علميا بواسطة التجربة والملاحظة عن مقدار ذلك الصدق .

وهكذا ينتقل الفرض فى مراحل التثبت حتى درجة الاطمئنان إلى صدقه ، وعندما يتحول قانون علمى لتقسير الظاهرة المدروسة .

---

(١) رسائل البيروني : رسالة في استخراج الأوتار ، ص ٢٢٠.

(٢) البيروني : تحديد نهايات الأماكن ، ص ١٥٢.

(٣) البيروني : القانون المسعوي ، ٩٥٢/٢.

(٤) البيروني : كتاب الصيدلة في الطب (بدون ماكان وزمان طبع) ص ١٠ ، ١٢ .

(٥) قدري طوقان : تراث العرب العلمي في الفلك والرياضيات ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٠٦.

(٦) ول ديورانت : قصة الحضارة ، ١٨٧/١٢.

(٧) د. محمود قاسم : المنطق الحديث ، ص ١٣١.

وقد عبر الرازى عن الفرض العلمى بمفهوم « الحدس » على اعتبار أن الفرض تكهن عقلى ، ثم نبه الرازى إلى أن هذا الحدس مسأله تقريبية لايمكن البت لصدقها إلا بعد التجربة وملاحظة تكرر آثارها . وبذلك يشير إلى طريقة معرفة فعل الدواء واستخلاص الحكم المترتب من جراء استخدامه فيقول « إنما يحتاج أن يعرف فعل الدواء فى كل واحد منها ، فذلك وجب أن يعرف فعله فى البدن المعتدل ، مثل يحدس منه على غير المعتدل حدسا مقربا . ثم هذا الحدس ان التمر متى كان يسخن البدن المعتدل فهو يسخن البدن الخارج عن الاعتدال إلى الحصر اسخانا أشد والبدن الخارج عن الاعتدال إلى البرد اسخانا أقل »(1) .

وهكذا يشكل « الحدس » مرحلة التكهن العلمى بحدوث ظاهرة ما . ولايلبث هذا التكهن بالحدس أن يصبح قانونا بمجرد مطابقته للواقع الموضوعى ، أو بعبارة أخرى امكان تحقيقه تجريبيا .

ولقد تكرر لدى الرازى مفهوم الحدس للتعبير عن الفرض الموقف الذى يتكهن من خلاله لطبيعة عله المرض ، ثم يمارس التجربة الطبية للتثبت من طبيعة ذلك الحدس فيقول « وآخر كان به جراحة فى البنية فانكشف عنه فى العلاج اللحم فلما برء بقيت رجله عسرة الحركة ، فعلمنا بالحدس أنه أبقى من الورم الذى كان به بقية فى بعض تلك الأعضاء ، فوضعنا عليه أدوية تحلل فبرأ »(2) .

وهكذا تثبت من قيمه الحدس الذى تكهن به بأن استخدم من الأدوية مايضاد ذلك المرض فثبت لديه فرضه .

ولقد أطلق ابن سينا على الفرض اسم « الظن الفكرى » (3) وهذا يدل على أن التثبت من الفرض ليس مطلقا ، فمن الممكن أن تؤدى المعرفة المستمرة إلى نقض الفرض بالوسائل التى يستعان بها لمعرفة بعض الجوانب التى خفيت فى الفرض الأول، وهذا المعنى من المعانى التى يعتد بها فى البحث العلمى الحديث ، إذ أن التثبت من الفرض العلمى لايمكن أن يكون مطلقا ، وليس من الضرورى البرهنة على صدقه التجريبى لصورة كاملة وقطعية (4) وبذلك يضع ابن سينا المفهوم الدقيق لمعنى القانون وعلاقته بالحتمية ، فبناء على تصوره لايمكن اعتبار حتمية القانون مطلقة لأن ذلك يؤدى إلى « إغلاق باب الاجتهاد فى البحث العلمى وقطع الطريق على الإمكانيات المتعددة فى

---

(1) الرازي : المرشد ، ص ٢٢.

(2) الرازي : الحاوي ، ٧/١.

(3) ابن سينا : رسالة الأكسير ص ٤٨ وما بعدها.

(4) د. ياسين خليل : منطق البحث العلمي ص ١٩٧.

مجال التجربة ، وإغفال ماعسى ان يتمخض عنه المستقبل من كشوف لا تطرأ على البال » (١) .

وبناء على ماتقدم فان ابن سينا كان يضع عدة فروض مستخلصة من طبيعة مشاهداته يعلل من خلالها احتمالات سلوك الظاهرة تبعات لتعدد الحالات التى تظهر فيها العوامل والأسباب التى تحد سلوك الظاهرة ولهذا يرى أنه « إذا برد الدخان فى الجو قبل الانتهاء إلى حيز الاشتعال هبط ريحا ، وهذه الأبخرة والدواخن إذا احتبست فى الأرض ولم تحلل ، حدث منها أمور » (٢) .

تقويم المسلمين لمشروعية المنهج الاستقرائي :

خلص المسلمون بعد أن درسوا طبيعة منهج الاستقراء إلى أنه ظن احتمالى ، ويزداد هذا الاحتمال قوة كلما زادت الحالات الجزئية المستقرأة ويقل بقلتها ، ولذلك يشير جابر بن حيان إلى أن « قوته (يقصد الاسقتراء) وضعفه بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة » (٣) .

ويستشهد جابر هنا بمثالين للتدليل على قوله يتناول فى المثال الأول الحالة التى يكون فيها الاحتمال ضعيفا نتيجة لاعتماده على دليل واحد لتعميم الحكم ، وهو التعميم القائل بأن امرأة ما ستلد غلاما ، والدليل الذى اعتمده صاحب هذا التعميم بأن تلك المرأة « ولدت فى العام الأول غلاما ، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولدا واحدا فقط » (٤) أما المثال الثانى فهو الذى يتناول التعميم فى أعلى درجة من الاحتمال نتيجة لاعتماده على سلسلة طويلة من الأدلة والقرائن ، بحيث تكون كافية لاكتساب التعميم تلك الدرجة العالية من الاحتمال وهو مثال صاحب التعميم الذى يقول بأن « ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها ، فسألناه : من أين لك علم ذلك فأجاب : بأن قال : من قبلأنى لم أجد ليلة إلا وانكشف عن يوم ، فظاهر ألا يكون إلا على ماوجدت » (٥) وهكذا اكتسب التعميم الدرجة من الاحتمال كافية لأن تؤدى إلى اطمئنان بسلامة التعميم ، إلا أن هذا الاحتمال وإن بلغ هذه الدرجة ، من الوثوق لايدلل على العلم الضرورى اليقيني، لأن نتيجة الاحتمال هنا أساسها الظن باطراد الظواهر المتشابهة وليس القطع ، وبهذا يقول « ليس فى هذا الباب علم يقينى واجب ، وإنما وقع منه تعلق واستشهاد بالشاهد

---

(١) د. محمد فتحي النيطي : أسس المنطق والمنهج العلمي ، بيروت ١٩٧٠م.
(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٢٦.
(٣) جابر بن حيان : مختار الرسائل ص ٤١٩.
(٤) المصدر السابق : ص ٤١٨.
(٥) المصدر السابق : ص ٤١٩.

على الغائب لباقى النفس من الظن والحسبان ، فإن الأمور ينبغى أن تجرى على نظام ومشابهة ومماثلة »[1] .

وهذا يعنى أن تكرار الحدوث نتيجة لاطراد الظاهرة هو الذى ينمى درجة الاحتمال فى النفس البشرية ، وجابر فى هذ التعليل يشير إلى آخر ماقرره المنهج المعاصر بشأن التعميم الاستقرائى عندما يعالج مشكلة التعميم وعلاقتها بالاحتمال ، فمهمة الدليل الاستقرائى فى هذا المنهج هى تنمية الاحتمال بدرجة تحقيق الاطمئنان لطبيعة الحكم المعمم . وبهذا يقول رسل بصدد اقتران ظاهرتين « وقصارى مايمكن أن نأمل الوصول إليه هو إنه كلما كثرت المرات التى يحدثان فيها مع ازداد رجحان حدوثهما معا فى مرة أخرى . وكلما بلغت مرات حدوثها معا حدا كافيا زاد رجحان حدوثهما معا فى مرة أخرى . حتى نصل إلى درجة اليقين تقريبا ، وهذا الاحتمال أو الرجحان لايصل إلى درجة اليقين المطلق .. وبذلك فالاحتمال أو الرجحان هو كل ماينبغى أن نسعى فى طلبه »[2] .

إن هذه النتيجة التى انتهى إليها جابر بن حيان بعد مناقشته مشروعية الاستقراء تشكل « سبقا لرجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة الذين أوشكوا اليوم – منذ ديفيد هيوم– أن يكونوا على إجماع فى هذا ، حتى لقد أصبح من أبرز الخصائص التى تميز العلم اليوم أنه احتمالى النتائج مادام قائما على أسس استقرائية »[3] .

ومن هذا المنطلق بالذات أسهم العلماء الإسلاميون فى إثراء المعرفة العلمية ، ولم يحقق العلم اليوم ماحققة من نتائج فى هذا المجال إلا انه أخذ بالمنهج الدقيق لقيمة الاستقراء ، وهو المفهوم الذى نادى به علماء وفلاسفة الإسلام من قبل وعليه فقد أصبح الاحتمال اليوم « يلعب دورا كبيرا فى المعرفة العلمية واطراح الاحتمال معناه القضاء على العلم »[4] .

وبهذا المعنى من التحليل والتفسير لطبيعة مشروعية الدليل الاستقرائى يكون الإسلاميون قد استوعبوا طبيعة المشكلة إلى حد كبير وعالجوها با يتناسب ومعطيات عصرهم .

---

(١) المصدر السابق : الموضع نفسه . وهذا المعني هو الذي أفاده الأصوليون من أن القطع في القياس يكون نتيجة لسلسلة طويلة من الجزئيات التي تشكل مجموعها دليلا يفيد العلم الكافي ، علي العكس مما هو عليه القياس المستفاد من آحاد الأدلة التي لاتنهض لعلتها بالدليل القاطع علي الحكم التام ، ولهذا نشأت فكرة ترجيح سلسلة من الجزئيات علي سلسلة أخري لاشتمال الأولي علي اطمئنان نفسي يفيد القطع (راجع : الشيخ محمد الخضري : أصول الفقه ، ١٧٠ .)

(٢) رسل (برتراند) : مشاكل الفسلفة ، ص ٧٥

(٣) د. زكي نجيب محمود ، جابر بن حيان ، ص ٨٣

(٤) د. عبدالرحمن بدوي : مدخل جديد إلى الفسلفة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٧٧ .

النظرة التعديدية للمنهج عند علماء المسلمين :

بعد أن درس الإسلاميون – كما رأينا – طبيعة منهج الاستقراء وخلصوا إلى أن نتائجه محتلة غير يقينية ، تنبهوا إلى أن هذه الطريقة لاتمثل سوى مرحلة منهجية واحدة من مراحل الاستدلال العقلي ، وهذا يعني أن الاستقراء لاينهض بمفردة على تغطية دائرة البحث العلمي المتكامل ، فمن الضروري إذن تطوير طبيعة البحث ، وممارسة عمليات ذهنية أخرى تستوعب متطلبات البحث العلمي لإعطائه كامل مواصفاته العلمية .

وعليه فان عملية التطوير هذه ليست استقرائية بالطبع ، مادام الاستقراء لايمثل سوى مرحلة من تلك المراحل المتعددة في منهج البحث العلمي .

ومن هنا استعان الإسلاميون بطرق ومناهج أخرى مارسوها في عملية البحث وصياغة النظرية العلمية وخرجوا من مجموع تلك المناهج بنتائج تؤدي إلى استيعاب متطلبات البحث العلمي وجعله أكثر قدرة على البناء العلمي الدقيق .

فإلى جانب ممارستهم الاستقراء في مختلف بحوثه العلمية ، استعانوا بمنهج القياس ، والتمثيل ، والمنهج الفرضي ، والمنهج الرياضي .

وسنحاول أن نعرض في إيجاز لهذه المناهج من خلال ممارسة علماء المسلمين لها في بحوثهم العلمية المختلفة.

أولاً : منهج القياس (١):

تجلى هذا المنهج بصورة خاصة في البحوث العلمية لدى ابن الهيثم حيث استعان به لتدوين النتائج المترتبة في ضوء التجارب العلمية ، فلقد استنتج ابن الهيثم أن أضواء جميع الكواكب تكون على خطوط مستقيمة وذلك عن طريق استخدامه منهج القياس ، بعد التثبت التجريبي من استقامة الضوء ، وذلك في تجربته التي أثبت من خلالها أن الضوء يسير في خطوط مستقيمة عند مروره من وسط متجانس (٢) ، ولهذا واصل ابن الهيثم تجربته باستقراء بعض الأضواء الأخرى ليبرهن أن جميع الأضواء تسير بخطوط مستقيمة ، ثم ينتهي من ذلك الاستنتاج بأن « إشراق الأضواء من الأجسام المضيئة من ذواتها إنما يكون على سموت خطوط مستقيمة فقط » (٣) ولهذا انتهى إلى أن الكواكب المضيئة تكون أضواؤها على خطوط مستقيمة أيضا . ولقد

---

(١) المقصود بالقياس هنا هو ذلك الشكل المنطقي المكون من مقدمتين تلزم عنهما نتيجة بالضرورة ، (منطق أرسطو ١٠٨/١) .

(٢) ابن الهيثم : رسالة في الضوء ، ص ٧

(٣) المصدرالسابق : نفس الموضع .

اعتمد هذا الاستدلال شكلا قياسيا منطقيا استعان بواسطته ابن الهيثم لتقرير هذه النتيجة : فيما أن الضوء يمتد على سموت الخطوط المستقيمة ، وأن الكواكب يكون بعضها مضيئا ، فإذن تكون أضواؤها على سمت الخط المستقيم ، ولهذا يؤكد ابن الهيثم « ان الأجزاء الكبار من الأجسام المضيئة من ذواتها ، والأجزاء الصغار منها ، وإن كانت في غاية الصغر مادامت حافظة لصورتها فإنها أيضا مضيئة والضوء يشرق منها على الصفة التى تشرق من الأجزاء الكبار »[1] .

من هنا أشار المرحوم مصطفى نظيف إلى أن « عناية ابن الهثيم بالقياس تتجلى هى أيضا فى جميع بحوثه ، فهو بعد أن يثبت المبادئ الأولية بلا اعتبار (التجربة) لتجد تلك المبادئ قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التى تفضى إليها . ويشرح على هذا النمط كثيرا من الظواهر العامه فى الضوء »[2] .

وهكذا يلتحم القياس إلى جانب الاستقراء لبناء مفاهيم علمية أكثر قدرة على صياغة النظرية العلمية ليكون هذا البناء شاملا لعناصر البحث العلمى بصورة دقيقة .

ثانيا : منهج التمثيل Analogy :

استعان المسلمون فى جملة ما استعانوا به من مناهج بمنهج التمثيل « باعتباره مرحلة أخرى تسهم فى إطار البحث ، والتمثيل أو الاثالوجى » يقصد به فى العلم كما يقصد به فى المنطق القديم والحديث نقل حكم ظاهرة إلى ظاهرة أخرى تماثلها فى أمر من الأمور»[3] .

فالحكم الذى يطلق على ظاهرة مدروسة يمكن الاستعانة به لإطلاقه على أى ظاهرة أخرى تتصف بنفس الصفة التى من أجلها نالت الظاهرة الأولى حكمها ، ولهذا تكتسب الظاهرتان حكما كليا انطبق على الأولى بالدراسة والمشاهدة وعلى الثانية بالالحاق نتيجة لوشيجة مشتركة اعتمدها ذلك الحكم الكلى يقول الفارابى: « التمثيل إنما يكون بأن يوجد أو يعمل أولاً أن شيئاً موجوداً لأمر جزئى فينقله الانسان من ذلك الأمر إلى أمر جزئى شبيه بالأول ، فيحكم به عليه إذا كان الأمران الجزئيان يعمهما المعنى الكلى الذى هو من جهة وجود الحكم فى الجزء الأول ، وكان وجود ذلك الحكم فى الأول أظهر وأعرف وفى الثانى أخفى فالأول له مثال والثانى ممثل بالأول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثانى بالأول»[4]

---

(١) نفس المصدر : ص ٨.

(٢) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ٤٩/١.

(٣) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ٤٩/١.

(٤) الفارابي (أبوالنصر) : كتاب المجموع ، المسائل الفلسفية والاجابة عنها ، ص ١١٢ .

والحقيقة أن أول من طبق مدلول هذا المنهج هم الأصوليون من المتكلمين فى قياسهم الغائب على الشاهد لاشتراكها بصفه معينة توجب نقل الحكم بينهما (١) . ثم سرى هذا المنهج لتمثيل مكانه فى البحوث العلمية لدى الاسلاميين ، فلقد تبناه جابر بن حيان فى بعض بحوثه الكيماوية وخاصة فى الأحجار التى يراد منها عمل الاكسير (٢) .

ولمنهج التمثيل جانب واضح فى بحوث ابن الهيثم وخاصة فى مجال انعكاس الضوء، فمثل لهذا الانعكاس بظاهرة الممانعة فى الجسم المتحرك ، ثم قاسه عليها ، وبذلك « ابتدأ بشرح مايحدث اذا كرة صلبة صغيرة متحركة وقعت على سطح جسم صلب يمنعها من الاستمرار فى الحركة على السمت الأول ، وكيف ترتد الكرة عن هذا الجسم ، ثم قاس انعكاس الضوء على ارتداد هذه الكرة ، وصقيل السطح العاكس للضوء على صلابة الجسم المانع لحركة الكرة ، فهو على هذه الصفة تمثيل لانعكاس الضوء بمثال ميكانيكي»(٣) .

ولذلك اعتبر مصطفى نظيف ابن الهيثم من جملة علماء الطبيعة فى أواخر القرن التاسع عشر ، وخاصة الإنجليز منهم ، والذى يمكن تسميتهم بأصحاب المثل الميكانيكية ، وذلك لتمثيلهم للأمور الطبيعية بمثل ميكانيكية (٤).

والظاهر من استعراض ابن الهيثم لمنهج التمثيل أنه كان متأثرا إلى حد بعيد بعلماء الأصول من المتكلمين والفقهاء حتى إنه كان غالبا مايستعير مصطلحاتهم للتعبير بواسطتها عن طبيعة هذا المنهج وحدوده العلمية (٥) .

ثالثا : المنهج الفرضى الصورى Hypothetical - Method :

لكلمة فرض معان مختلفة متعددة ، فهى متداولة على صعيد الفلسفة والعلم معا تبعا لطريقة استخدام الكلمة وتحديد مجالها (٦) .

ولا نريد هنا أن نفصل لتلك المجالات بقدر مايعنينا المعنى الذى نحن بصدده ، ذلك أننا أشرنا فيما سبق إلى مدلول الفرض فى الاستقراء لدى الإسلاميين ، بحيث وضح أنه ليس أكثر من جملة تكهنات لتفسير مجموعة من الظواهر الجزئية . خاضعة للتثبت

---

(١) يلاحظ أن القياس نوعان ، قياس علة وقياس شبه ، فقياس العلة أن تجمع المقيس والمقيس به علة ، وقياس الشبه أن لاتجمع المقيس والمقيس به علة ولكن يقاس به علي طريق التشبيه ، وكثير من الفقهاء لايفرقون بينهما.
(راجع : د. مصطفي محمد حلمي : مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، طبع القاهرة سنة ١٩٨٤ ، ص ٣٠).

(٢) هولميارد : مصنفات في علم الكيمياء ، كتاب اسقطس الاس الثاني ، ص ٩٥

(٣) مصطفي نظيف : المصدر السابق ، ١/٤٩ - ٥٠

(٤) المصدر السابق : ١/٥٠

(٥) د. جلال موسي : منهج البحث العلمي عند العرب ، ص ١١١

(٦) بول موي : المنطق وفلسفة العلوم ، ص ١٨٩ وما بعدها .

التجريبى ، وبذلك يكون الفرض فى الاستقراء لاحق لجملة مشاهدات أو تجارب تؤدى إلى صياغة ذلك الفرض . أما الفرض فى هذا المنهج فلا يشابه ذلك الفرض فى الاستقراء التقليدى وانما هو يماثل الفرض الصورى فى المنهج المعاصر وهو « أشبه بمصادرة تميل إلى الأخذ بها لكى تدعم هذا القانون أو ذاك » [1] .

وإذا كان المنهج الفرضى يمثل المصادرة فهو بذلك لايكون فرضا يصاغ بعد الملاحظات أو التجارب ، وإنما يمكن أن يكون هو النظرية العلمية التى تدعم عن طريق المشاهدات والتجارب وبذلك يصبح المنهج الفرضى فلسفى أكثر منه تجريبى .

ولكى يكون المنهج الفرضى بمثابة النظرية العلمية ينبغى أن تساق الأمثلة من مشاهدات وتجارب لاثبات مايؤكد المنهج ، وهذا يعنى أن تلك التجارب لاتثبت الفرض مباشرة ، وانما تبرهن على مايلزم عن ذلك الفرض فى المنهج ، ولهذا يكون الفرض الصورى « موضوع لتحقيق تجريبى غير مباشر » [2] .

ولقد ظهرت نظرية العنصر المشترك للمعادن لدى قدماء المصريين واليونانيين ، ولهذا آمن هؤلاء بإمكانية تحويل معدن الى معدن آخر أكثر منه نقاوة وأعلى قيمة » [3].

وهذا يعنى أن فرضية العناصر المشتركة كانت معروفة قبل الإسلاميين ، والمفروض أن تقام التجارب العلمية لتأييد مايلزم عن هذه الفروض إلا أن التجارب التى ساقها قدماء المصريين واليونان وخاصة فى حقل الكيمياء لم تكن تجارب علمية دقيقة ترتفع إلى مستوى الفرض فى هذا المنهج ، وبذلك فقدت التجارب طابعها العلمى وامتازت بميل « مفرط فى التجريد النظرى » [4] . وهذا ما امتاز به منهج البحث فى الفكر اليونانى عموما – كما أسلفنا القول بذلك .

أما التجربة فى المجال الطبى فيصدق عليها مايصدق على التجربة فى الكيمياء ، فهى تجربة « لم تكن محددة القواعد والأحوال » [5] . بل إن ابقراط نفسه لم يكن واضحا فى بحوثه الطبيعية ونتائجها ، الأمر الذى أخذ عليه الرازى عند تعرضه

---

(١) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ١٦١ ويلاحظ : أن المنهج الفرضي بمعناه المعاصر يختلف عن الفرض في الاستقراء التقليدي من عدة وجوده : اولا : في عم اتخاذ مبأ العلية أساس للبحث العلمي . ثانيا : عدم اتخاذ مبدأ اطراد الحوادث مصادرة أولي وأصبح العلماء علي يقين من استحالة البرهنة عليه . ثالثا: الفرض الصوري ليس خطوة تاليه للملاحظة والتجربة كما هو الحال في الفرض في الاستقراء التجريبي ، وإنما الفرض الصوري يصنع تفسيرا لأمور وصلنا إليها فعلا وليس في صياغة قانون (مثال افتراض الذرة ، أو الفرض الذري الذي ساعد تفسير خواص الغازات وقوانينها) .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٩ .

(٣) د. ماكس مايرهوف : العلم والطب ، ص ١٨٨.

(٤) د. ماكس مايرهوف : المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٥) د. جلال موسي : المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

لفصوله بقوله « دعاني ماوجدت عليه فصول أبقراط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلها وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وعلقها بالنفوس ، إلى أن أذكر جوامع الصناعة الطبية وجملها عن طريق الفصول وأتحرى فى ذلك الإيضاح والتمثيل وترك الاغراق والوغول فى الغوامض » (١).

وبذلك يتضح أن الرازى قد أدرك المحتوى العلمى لطبيعة التجربة الطبية لدى أبقراط ومايمتاز به من اغراق وميل إلى الغموض وعدم التحديد . ولذلك لم ينهض البحث العلمى لدى اليونان فى المنهج الفرضى ليؤدى نتائج علمية . وهذا على العكس مما هو عليه المنهج الفرضى فى الفكر الإسلامى ، حيث استطاع الإسلاميون - بناء على تحديدهم لطبيعة التجربة العلمية - أن يأتوا على العديد من الإنجازات العلمية فى حقل الكيمياء والطب . ولهذا إسهم المنهج الفرضى فى اثراء البحث العلمى على مستوى النظر والتدقيق بصورة شاملة ، بالرغم من أن نماذج المنهج الفرض التى اعتمدها الإسلاميون وخاصة فى حقلى الطب والكيمياء هى النماذج نفسها التى كانت متعارفة لدى مفكرى اليونان ، فلقد ظهرت نظرية العناصر الأربعة فى الكيمياء لدى بعض الإسلاميين إلى جانب نظرية العنصر المشترك للمعادن . لدى البعض الآخر كما اعتمد البحث العلمى نظرية الأخلاط الأربعة ، وكانت التجارب الطبية والمشاهدات تسير فى ضوء هذا المبدأ لتقدير طبيعة صحة بدن الإنسان .

ففى ضوء نظرية الأخلاط أخذ الأطباء الإسلاميون « يعللون وظائف الجسم ونشوء المرض فيه . ويعنى ذلك أن الطب العربى لم يخرج فى ناحيته النظرية عن النظريات التى سادت فى عهد اليونان ، ولكن ذلك لم يكن مانعا للأطباء العرب من الاعتراض على بعض آراء اليونان وتفنيدها تفنيدا قد يكون أحيانا قياسيا عنيفا » (٢) .

والحقيقة أن طبيعة المنهج الفرضى فى مجال الطب بقى هو نفسه فى الفكر اليونانى والإسلامى ، إلا أن التمييز بين الفكرين هو فى نتائج التثبت التجريبى بما يلزم عن ذلك الفرض . فلقد كانت التجربة الطبية لدى الإسلاميين ذات أصول وقواعد علمية ، وكان للملاحظة المستمرة والمشاهدة الطويلة الأثر الكبير فى تحقيق نتائج أكثر دقة عما نجده فى الطب اليونانى ، رغم أن نظرية الأخلاط بقيت هى المرشد للإسلاميين فى تجاربهم الطبية وملاحظاتهم ، ولهذا يرى الرازى أن « من علامات زيادة المرارة صفرة اللون ، ومرارة فى الفم وجفوفه ، وتقلب النفس وسرعة النبض ، والقشعريرة التى كأنها غرز الإبر»(٣).

---

(١) الرازي : كتاب المرشد ، ص ١٧ .

(٢) د. جلال موسي : المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

(٣) الرازي : المرشد ، ص ٥.

وامتد تأثير نظرية الأخلاط لدى الأطباء المسلمين ، حتى أن الشيخ الرئيس ابن سينا يؤكد على أن فعل الدواء يجب أن يراعى فيه موافقته لمزاج البدن ، وإلا لم تكن له قيمة إذا انفصل تأثيره عن موافقة ذلك المزاج المتغير بسبب اضطراب الأخلاط . ولهذا يقول: « إنا إذا قلنا للدواء إنه معتدل ، فلسنا نبغى بذلك معتدل على الحقيقة ، فذلك غير ممكن ولا أيضا إنه معتدل بالاعتدال الإنسانى فى مزاجة وإلا لكان من جوهر الانسان بعينه . ولكنا نعنى انه اذا انفصل عن الحار الغريزى فى بدن الإنسان فكيف بكيفية لم تكن تلك الكيفية خارجة عن كيفية الإنسان إلى طرف من أطراف الخروج عن المساواة . فلا تؤثر فيه أثرا مائلا من الاعتدال . وكأنه معتدل بالقياس إلى فعله فى بدن الإنسان»[1] .

وهكذا أخذ الإسلاميون بمنهج الفرض فى بحوثهم الطبية مؤكدين على هذا النوع من الفرض الصورى مستهدين به فى تجاربهم الطبية على يد أشهر شخصين فى المجال الطبى الرازى وابن سينا .

رابعاً : المنهج الرياضى Mathematical method:

أما عن المنهج الرياضى فقد توسع المسلمون فى استخدامه . فقد استطاع الحسن ابن الهثيم أن يجعل من الهندسة والجبر وسيلة لحل بعض المسائل الضوئية .

ولهذا اتخذ ابن الهيثم من المنهج الرياضى أداة لتقرير جملة مسائل فى الضوء كعلامة الزاوية بطبيعة الوسط ، الذى ينعكس من خلاله الضوء وأن هناك علاقة بين سعة الزاوية وطبيعة الوسط »[2] .

وظهر المنهج الرياضى فى البحوث الفلكية لدى المسلمين ، حيث ترجموا النتائج الفلكية إلى لغة رياضية ، واستعانوا بالبراهين الهندسية والحسابية فى جداولهم الفلكية، يقول ابن عراق « وإذ قد اتينا على ماتقدم الوعد به فى تسهيل السبيل إلى اتقان العلم بالطالع وقت الحاجة إليه وسائر مايتصل به وينتج منه على ما أوجبته البراهين الهندسية الحقيقية »[3] .

وهذا المنهج هو الذى مارسه البيرونى فى بحوثه الفلكية ، فقد كان يبرهن على نتائج أرصاده بطريقة هندسية وحسابية [4] .

وبذلك جاءت النتائج التى ضمنها الإسلاميون فى جداولهم الفلكية دقيقة ، ذلك أن المنهج الرياضى يقوم بمهمة أساسية عن طريق جعل المبادئ العلمية واضحة ودقيقة

(١) ابن سينا : القانون / ٢٢٢/١ .
(٢) ابن الهيثم : رسالة في الضوء ، ص ١٤ - ١٥
(٣) رسائل ابن عراق ، رسالة جدول الدقائق ، ص ٣٥
(٤) البيروني / رسالة في الأبعاد والأجرام ، ص ٢

وبعيدة عن كل غموض والتباس ، عن طريق اللغة الرياضية المركزة باعتبارها لغة رمزية، وهذا ما أكده الإسلاميون فى منهجهم الرياضى ، وعليه يضيف ابن عراق جدوله المسمى بجدول الدقائق قوله « وركبته على ما أوجبته الهيئة والبراهين الهندسية ثم جردته منها ومن أشكالها وصورها إذ كنت نحوت فيه نحو الإيجاز والاختصار دون التطويل بالإكثار »(١).

كذلك ساهم المنهج الرياضى وتطبيقه فى مجال الفلك على اتساع هذا العلم وتحقيق نتائج واسعة فى مسار المعرفة الإنسانية ، « فقد كان أهم انقلاب فى البحث العلمى فى ميدان الفلك هو استعانة العلماء بالرياضات وخاصة علم المثلثات فى دراستهم لمواقع الأفلاك والنجوم وفى رسم الخرائط الجغرافية والفلكية ، وقد ظهرت أهمية هذا الانقلاب فى أبحاث جوهان كبلر الذى استعان بالمثلثات للكشف عن القوانين الفلكية لحركة الأفلاك» (٢) .

وعلى الجملة فان العلوم الإسلامية التى ارتكزت على دعائم قوية من المنهج التجريبى ومن الحقائق الرياضية الدقيقة ، كان واحداً من أهم العوامل التى أدت إلى ظهور النهضة الأوربية الحديثة (٣) .

خامساً : المنهج التاريخى :

ويعرف عند المسلمين بالمنهج « الاستردادى » وقد أقاموه على أسس علمية دقيقة ، فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » . وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية هى منهج البحث التاريخى الحديث كما عرفه فلنج وستيبور ولانجلوا »(٤) .

وقد توصل المسلمون إلى كل ماتوصل إليه علماء مناهج البحث التاريخى من نقد النصوص الداخلى والخارجى ، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية ، وفحص الوثائق ، ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف .

وعلم مصطلح الحديث عند المسلمين يعرف بأنه علم « الرواية والدراسة » . فعلم «الحديث رواية » يقوم على النقل المحرر الدقيق لكل ما أضيف إلى النبى صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة ، ولكل ما أضيف من ذلك إلى الصحابة والتابعين (٥) .

---

(١) رسائل ابن عراق : المصدر السابق ، ص ٣.

(٢) د. ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية ، ص ٦١.

(٣) د. فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، سلسلة عالم المعرفة الطبعة الثالثة ١٩٨٨ ، ص ١٦٢ .

(٤) د. النشار : مناهج البحث ، ص ٢٧٥ .

(٥) د. صبحي الصالح : علوم الحديث ومصطلحه ، دار العلم للملايين سنة ١٩٥٩م .

وأحوال راوى الحديث (من حيث القبول والرد) فهى تخضع لمنهج التعرف على أحواله جرحا وتعديلا ومعرفة موطنه وأسرته ومولده ووفاته ضمانا للوثوق من صدق روايته والتثبت منهجيا من معاصرته للحديث أو صدق مانقل عنه الرواية .

ويطلق العلماء « على الحديث دراية اسم » علم أصول الحديث « [1] . ويرتبط هذا العلم بالدراسة التاريخية التحليلية لأقوال الرسول العظيم وأفعاله . وهذه الدراسة التحليلية . هى من متن الحديث بمنزلة التفسير من القرآن ، أو الأحكام من الوقائع ، ولقد تعددت المباحث المتعلقة بعلم الحديث دراية من حيث الموضوع والغاية والمنهج ، فكثرت العلوم المتعلقة بهذه الدراسة التحليليةً وانطوت جميعا تحت اسم واحد هو « علوم الحديث » وأهم هذه العلوم هى :

١ – علم الجرح والتعديل : وهو علم يبحث عن الرواة من حيث ما ورد فى شأنهم مما يشينهم أو يزكيهم بألفاظ مخصوصة .

وقد تكلم فى هذا العلم كثيرون منذ عهد الصحابة إلى المتأخرين من المشتغلين بعلوم الحديث .

فمن الصحابة ابن عباس (٩٦ هـ) وأنس بن مالك (٩٣ هـ) ومن التابعين الشعبى (١٠٤ هـ) وابن سيرين (١١٠ هـ) ويرتبط علم الجرح والتعديل بقضية التزام الاسناد، إذ لم يكن المسلمون فى صدر الإسلام – منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى فتنة عثمان يكذب بعضهم بعضا ، بل كانت الثقة تملأ صدورهم . والإيمان يعمر قلوبهم ، حتى إذا ما وقعت الفتنة الكبرى ، وتكونت الفرق والأحزاب ، وبدأ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يتخذ مطيه لأهل الأهواء ، وقف الصحابة والتابعون من هذه الظاهرة وقفة منهجية قوية للحفاظ على الحديث الشريف ، وأصبحوا يشددون فى طلب الإسناد من الرواة ، والتزموه فى الحديث ، لأن السند للخبر كالنسب للمرء ، ويخبرنا الإمام محمد بن سيرين عن ذلك فيقول « لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم ، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم »[2] .

واستمر الأخذ بمنهج فحص الإسناد مستمرا ، وحظى بالعناية والاهتمام فى عهد التابعين وتابع التابعين ، حتى أصبح من واجب المحدث أن يبين نسب ما يروى ، وقد شبه بعضهم الحديث من غير إسناد مسنده كالبيت بلا سقف ولا دعائم ، ونظموه فى قولهم:

---

(١) عبدالوهاب عبداللطيف : المختصر في علم رجال الأثر ، ص ٨ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١ و ص ٨٤ ، وأيضا : سنن الدرامي ، جـ١ ص ١١٢ .

والعلم ان فاته إسناد مسنده كالبيت ليس له سقف ولاطنب وكان المحدث باسناده الحديث يرفع العهدة عن نفسه ويطمئن إلى حجة ماينقل عندما ينتهى سنده المتصل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم » [1] .

ونذكر هنا من الكتب الجامعة فى منهج الجرح والتعديل « طبقات ابن سعد «الزهرى النصيرى (٢٣٠هـ) يقع فى ١٥ مجلدا ، وقد اختصره السيوطى (٩١١ هـ) تحت عنوان « ايجاز الوعد المنتقى من طبقات ابن سعد » وللبخارى (٢٥٦ هـ) تواريخ ثلاثة منها تعديل وتجريح [2] . ولعلى بن المدينى (٢٣٤ هـ) تاريخ يقع فى عشرة أجزاء ، ولابن حيان (٣٥٤ هـ) كتاب فى أوهام أصحاب التواريخ ، فى عشرة أجزاء وللعماد بن كثير (٧٧٤ هـ) كتاب التكميل ، فى معرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل .

٢ - علم رجال الحديث : وهو علم يعرف به رواة الحديث من حيث أنهم رواة للحديث[3].

وأول من عرف عنه الاشتغال بهذ العلم البخارى (٢٥٦ هـ) وفى طبقات ابن سعد (٢٣٠ هـ) الكثير من ذلك .

وفى القرن الهجرى السابع جمع عز الدين بن الأثير (٦٣٠ هـ) أسد الغابة فى أسماء الصحابة ، وجاء بعده ابن حجر العسقلانى (٨٥٢ هـ) بكتابه « الإصابة فى تميز الصحابة ، وقد اختصره تلميذه السيوطى (٩١١ هـ) فى كتاب سماه (عين الإصابة) [4] .

ويرتبط بهذا العلم النشاط العلمى المنهجى الذى كان يتبعه المسلمون فى التثبت من صدق الحديث بالرجوع الى صحابة رسول الله المنبثين فى الأمصار والبلدان فكانوا إذا ماسمعوا من غيرهم حديثا أسرعوا إلى من عندهم من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام ليتأكدوا مما سمعوا فكانوا يبينون لهم الغث من السمين ، من هذا ما فعل ابن عباس مع ابن أبى مليكة ، قال ابن أبى مليكة : « كتبت إلى ابن عباس أسأله أن يكتب لى كتابا ويخفى على . فقال : ولد ناصح أنا اختار له الأمور اختيارا وأخفى عنه . قال: فدعا بقضاء على فجعل يكتب منه أشياء ويمر به الشئ فيقول والله ماقضى بهذا على إلا أن يكون ضل » [5] .

وفى سبيل التأكد من صدق الرواية على منهج التثبت الذى اتبعه المسلمون ، فقد كان كثيرون من طلاب العلم يرحلون إلى الصحابة ، يقطنون الفيافى والقفار للتأكد من

---

(١) د. محمد عجاج الخطيب : السنة قبل التدوين ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٣ ، ص ٢٢٤ ومابعدها .

(٢) طبع منها في الهند التاريخ الصغير سنة ١٣٢٥هـ ، والجزءان الأول والرابع من « الكبير » سنة ١٣٦٠ - ١٣٦١هـ

(٣) المنهل الحديث : للزرقاني : ص ١٠

(٤) د. صبحي الصالح : المصدر السابق ، ص ١١١

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١ ، ص ٨٢

صدق حديث سمعوه من تابعى عندهم وهذا معنى قول أبى العالية السابق : كنا نسمع الرواية عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنضيرة فلم نرضى حتى ركبنا إلى المدينة فسمعناها من أفواههم . بل إن الصحابة يرحل بعضهم إلى بعض فى سبيل هذا ، فقد ارتحل أبو أيوب إلى عقبة بن عامر فى مصر [1] . ورحل جابر بن عبدالله إلى عبدالله بن أنس فى حديث [2] وغير هؤلاء .

٣ - علم مختلف الحديث : وهو علم يبحث من الأحاديث التى ظاهرها التناقض من حيث امكان الجمع بينها ، إما بتقييد مطلقها ، أو بتخصيص عامها ، أو حملها على تعدد الحادثة أو غير ذلك ، ويطلق عليه علم « تلفيق الحديث » .

ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام « لاعدوى » وقوله فى حديث آخر « فر من المجذوم كما يفر من الأسد » وكلاهما حديث صحيح ، فيجمع بينهما « بأن هذه الأمراض لاتعدى بطبعها ، لكن مخالطة المريض لصحيح [3] سببا لاعدائه مرضه ، وقد يختلف ذلك عن سببه ، كما فى غيره من الأسباب .

وقد ألف فى مختلف الحديث الإمام الشافعى (٢٠٤ هـ) وابن قتيبة (٢٧٦ هـ) وأبو يحى زكريا بن يحيي الساجى (٣٠٧ هـ) وابن الجوزى (٥٩٧ هـ) [4] .

٤ - علم علل الحديث : هو علم يبحث عن الأسباب الخفية الغامضة من حيث أنها تقدح فى صحة الحديث كوصل منقطع ، ورفع موقوف ، وإدخال حديث فى حديث وماشابه ذلك .

وممن كتب فى هذا العلم ابن المدنيي (٢٣٤ هـ) والإمام مسلم (٢٦١ هـ) وابن أبى حاتم (٣٢٧ هـ) وعلى بن عمر الدارقطنى (٣٧٥ هـ) .

٥ - علم غريب الحديث : يبحث عن بيان ماخفى على كثير من الناس معرفته من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن تطرق الفساد إلى اللسان العربى .

أول من ألف كتابا فى هذا العلم أبوعبيدة معمر بن المثنى النصيرى (٢١٠ هـ) وابن قتيبة (٢٧٦ هـ) ثم الزمخشرى (٥٣٨ هـ) كتابه « الفائق من غريب الحديث » ثم ابن الاثير (٦٠٦ هـ) كتاب « النهاية فى غريب الحديث والأثر ».

٦ - علم ناسخ الحديث ومنسوخه : وهو علم يبحث عن الأحاديث المتعارضة التى لايمكن التوفيق بينها من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ ، وعلى بعضها الآخر بأنه منسوخ فما ثبت تقدمه يقال له منسوخ وما ثبت تأخره يقال له ناسخ .

(١) المصدر السابق ، جـ١ ، ص ٩٣
(٢) تهذيب التهذيب جـ٥ ، ص ١٤٩ - ١٥٠
(٣) قارن : شرح النخبة لابن حجر العسقلاني ص ١٥
(٤) علوم الحديث مصطلحه ، ص ١١٢.

والناسخ قد يعرف من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث فكلوا منها مابدا لكم » رواه مسلم من حديث بريدة .

وقد يعرف الناسخ بالتاريخ وعلم السيرة كما فى حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » وذلك فى شأن جعفر بن أبى طالب ، قبل الفتح ، وقول ابن عباس: « احتجم وهو صائم محرم » وإنما أسلم ابن عباس مع أبيه زمن الفتح .

وقد ألف فى « ناسخ الحديث ومنسوخه » أحمد بن إسحاق الدينارى (٣١٨ هـ) ومحمد بن بحر الأصبهانى (٣٢٢ هـ) وهبة الله بن سلامة (٤١٠ هـ) ومحمد بن موسى الحازمى (٤٨٤ هـ). وابن الجوزى (٥٩٧ هـ) [1].

تلك أهم فروع « علم الحديث » التى تأسست لدى علماء المسلمين على أحد المناهج العلميـة وهو المنهج التـاريخى ، الذى ظهـر لدى دوائر علمـاء الحـديث باسم المنهج الاستردادى . ومارسوه على أعلى مستوى منهجى معروف ، ومازالت دراساته حتى الآن تحتاج إلى مزيد من العناية والتمحيص لاستقصاء جوانبه المختلفة والقاء المزيد من الضوء عليها .

ولايفوتنا أن نشير فى نهاية عرضنا لهذا المنهج أن نؤكد على دور ابن خلدون البارع فى استخدام المنهج الاستقرائى فى براعة نادرة لتفسير الظواهر التاريخية التى قابلها تفسيرا يستند على التحليل والتركيب ومستخدما قياس الغائب على الشاهد من ناحية ، واستقراء الحوادث العارضة فى المشاهدة للتوصل إلى أحكام عامة ، فكان عمله الباهر فى نطاق التاريخ هو وأمثاله من علماء الطبقات – السبكى والبخارى – يساوى تماما عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم فى الفقة والكلام .

وبنظرة فاحصة لطبيعة المناهج التى مارسها مفكرو الإسلام فى بحوثهم العلمية المختلفة ، إضافه إلى منهج الاستقراء يتبين إدراكهم المعمق لطبيعة منهج البحث ومستلزماته العلمية ، وأن منهج الاستقراء لايقوى بمفرده على استيعاب كافة متطلبات البحث ، وعليه فلابد من الاستعانة بمناهج أخرى تكون أكثر فاعلية وأكبر قدرة على تطوير البحث العلمى . ومن ثم فإن الأخذ بالنظرة التعددية للمنهج كان واضحا فى بحوث علماء المسلمين فى شتى فروع العلم والمعرفة ، الأمر الذى أدى إلى تكامل النظرة العلمية لديهم .

ومايعنينا أن نؤكد عليه هنا من قضية النظرة الآحادية والتعددية فى المنهج عن علماء المسلمين . أن استخدامهم لجملة المناهج التى عرضنا لها لايعنى أنهم خصصوا

(١) علوم الحديث ومصطلحه ، ص ١١٤.

لكل علم منهج مستقل على حده . إذ أن عرض هذه القضية قد يؤدى بالبعض إلى فهم فكرة التعددية فى المنهج على أنها محاولة من علماء المسلمين لوضع كل علم فى قالب منهجى مستقل به فى ذاته وأن كل منهج من هذه المناهج يعالج قضايا علم بعينه دون غيره وهذه نظرة قاصرة.

فاستعانة علماء المسلمين بأكثر من منهج فى معالجة القضايا العلمية يتأسس فى جوهرة على نظرتهم المتكاملة لطبيعة النظرية العلمية وفهمهم المعمق بأن تكامل المناهج وتعددها والتى يعالج موضوع علم بعينه يثرى الطريقة العلمية ويحقق أدق النتائج المطلوبة.

وليس أدل على ذلك ما رأيناه من استخدام علماء المسلمين لأكثر من منهج لمعالجة ظاهرة واحدة من ظواهر العلم بغية الوصول إلى قانون شامل يعبر بصدق عن صحة الظاهرة ولايترك من الثغرات مايمكن أن يعد مقللا من يقينها ، وما أمكن التوصل إليه من نتائج عن طريقها .

ولعل هذه النظرة التعددية للمنهج عند علماء المسلمين هى التى صارت بعد ذلك سمة المنهج العلمى المعاصر .

فاسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) [١] مثلا ممن تحمسوا للمنهج الاستقرائى التقليدى ، ولكن حين نحكم على نيوتن من أعماله نجده من رواد المنهج العلمى المعاصر الذى يستخدم « المنهج الفرضى » والفروض الصورية إلى جانب منهجه الاستقرائى للوصول إلى قانونه المعروف فى الجاذبية ، الذى صاغه بعد ذلك فى صورة رياضية . اعتمد فيها على طبيعة المنهج الرياضى الاستنباطى .

لذلك جاءت النظريات الحديثة للضوء عند نيوتن « وكريستيان هويجنز فى القرن الحالى » قائمة على منهج التمثيل من جهة ، والمنهج الفرضى من جهه أخرى ، فقد شبهه « هويجنز » الضوء بالصوت وحيث أن الصوت يسير فى موجات عبر الهواء ، كذلك الضوء ، مع فارق أن الضوء يمكنه أن يسير فى خلاء كذلك فيما يتعلق بالمنهج الفرضى فقد تحدث أصحاب النظرية الموجيه فى طبيعة الضوء ، حيث أشاروا إلى أن الموجة ليست مما ترى بالعين المجردة أو من خلال أدق المكبرات (الميكروسكوبات) وليس مما تدرك إدراكا حسيا بأى صورة اخرى . وبالرغم من ذلك فلها وجودها الواقعى الذى لايتطرق الشك إليه الآن ، أما دليل وجودها الواقعى فهو أن هذا التصور حقق أغراضا علمية كثيرة . ولانملك أمامه إلا أن نفرض وجوده صوريا .... هكذا إلى آخر النظريات العلمية المعاصرة التى أمكن التوصل إليها باستخدام أكثر من منهج علمى فى تحقيقها ولايتسع المجال هنا لسرد تفاصيلها .

---

(١) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ١٦٢ ومابعدها .

وعلى ذلك فإن النظرة المنهجية المتكامله لعلماء المسلمين توافرت فيها الروح العلمية المعاصرة ، وسجل لها السبق فى هذا المجال . فقد أصلحت الأخطاء القديمة وأتمت النقص واستحدثت المبتكر من المناهج ، وأضافت الجديد من الكشوف واستوفت مناهج البحث إجمالا وتفصيلا ، وسلكت فى البحث مسلكا يأخذ بالنظرة التعددية للمنهج فتوافرت بذلك لديهم كل مقومات البحث العلمى بمعناه المعاصر - كما أوضحنا.

موقف علماء المناهج الغربيين من قضية المنهج :

من المعروف أن فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٧٦ م) يعد أول من تبنى الطريقة العلمية فى البحث التجريبى ، حيث اعتمد الطريقة الاستقرائية فى البحوث الطبيعية ، الا إنه قد تطرف فى هذه الطريقة لاعتماده وقصره البحث العلمى على المشاهدة وجمع الملاحظات والتجربة ، ثم نتائج التجربة المبنية على تلك الملاحظات ، وبهذا يصبح عمل الباحث عملا آليا ، الامر الذى أدى إلى فقدان العلم هدفه الأساسى فى وضع أبنية وطرق جديدة تشتق من الحالات السابقة لتفسير وتبرير الظواهر المماثلة ، ولهذا اعتبرت جهود بيكون عبارة عن عملية وصفية مدعمة بالتجربة فحسب »[١] .

ولهذا وصف رايشنباخ منهج الاستقراء لدى بيكون بأنه « ساذج » [٢] ولذلك لم يتطرف منهج الاستقراء لديه إلى اثارة مشكلة التعميم ، وعلاج الفجوة التى تستنبطها تلك المشكلة ، ولذا لم يناقش بيكون المشكلة المنطقية لمشروعية الاستقراء [٣] .

وبهذا الاعتقاد البيكونى يفترق بيكون عن الأصوليين المسلمين بما يرونه من « احتمال فى مناهجهم . وفى الوقت الذى يتقدم الأصوليون من وجهة نظر العلماء المحدثين فى قضايا العلم ، فان بيكون يتخلف عنها .

أما جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م) فقد آمن بأن الاستقراء يؤدى إلى نتائج يقينية [٤] . ولقد انطلق مل فى نظرته إلى الاستقراء من ايمانه بمبدأ الاطراد فى الطبيعة ، وهو المبدأ الذى فسره وفى تصوره للعلية لاعتقاده ان « لكل حادثة علة وأن الوقائع يرتبط بعضها ببعض ارتباطا عليا ، وأن العلية تحكم ظواهر العالم الطبيعى»[٥].

بالإضافة الى ذلك فإن « مل » حمل المحتوى العلمى لقيمة الفرض بناء على تصوره لمفهوم الاطراد فى الطبيعة وبذلك فان الفرض لديه يجب أن يتفق مع طبيعة الوقائع التى أمن باطرادها وبالتالى فإن نتيجته صادقة [٦] .

وهذه نتيجة طبيعية انتهى إليها مل بعد أن اعتقد باطراد الطبيعة .

---

(١) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ١/٢٩ - ٣٠

(٢) رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ص ٨٣

(٣) المصدر السابق : نفس الموضع .

(٤) د. توفيق الطويل : جون ستيوارت مل ، ص ١٤٤

(٥) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ٧٥

(٦) المصدر السابق ، ص ٩٠

النزعة اللامنهجية : (١)

ومحتوى هذه النزعة في الفكر المنهجي المعاصر يقوم على رفض دعوى الأخذ بفكرة المناهج المسبقة من قياس واستقراء واستنباط عقلي وغيرها من المناهج العقلية . حيث يرى صاحب هذا الاتجاه أنه يمكن استخدام فروض من شأنها أن تناقض النظريات والنتائج التجريبية السابقة المدعمة بطرق الإثبات المختلفة ويمكن لها تحقيق تقدم في العلم . ففرضيات جاليليو وكوبر نيكس على سبيل المثال عن دوران الأرض حول الشمس جاءت مناقضة لنظريات قديمة سابقة وقائمة على أسس من المناهج الاستقرائية والاستنباطية ، ومع هذا أثبتت الطرق العلمية المختلفة يقينيتها رغم معارضتها لهذه المناهج التقليدية .

ويرفض أصحاب هذا الاتجاه من جهة أخرى فكرة اطراد الطبيعة كمبدأ استقرائي أول يعطي للاستقراء مشروعيته حيث يرون أن مثل هذا المبدأ من شأنه أن يحد من حرية تطور النزعات العقلية الفردية في مجال العلم ويغلق أمامها السبيل للابتكار .

وهذا الأمر من شأنه أن يفسر الصراع الذي نشأ بين الحقائق المثالية والنظريات في العلم وهو أمر يفسر على أنه من قبيل تطور النزعة العلمية .

أما عن الملاحظة بشكلها التقليدي فإنها لاتصلح لديهم لتفسير طبيعة العلم الحديث فالذي يقتضيه هذا العلم هو نوع من الملاحظة العالية التجريد والمرتبطة بمسائل وقضايا العلم المعاصر (كنسبية الحركة مثلا – وقانون القصور الذاتي في تطبيقاته الحالية). والتي يحتاج إليها على وجه العموم لتفسير التطور غير المتوازي للعلم . ذلك التطوير الذي يجعل من مادة الطبيعة شئ منفصل عن وضع أي تصورات سابقة وقبلية للمنهج الذي نظن أنه يصلح للتطبيق على ظواهر دون غيرها .

ونستطيع ان نخلص مما سبق الى مايلي :

١ – بالنظر فيما كتبه الأصوليون في « المناهج » يتضح مدى الفارق الكبير بين ماوصلوا إليه وما وصل إليه غيرهم ، فمما لاشك فيه أن الأصوليين سبقوا مل وغيره إلى هذه « المناهج » وأنهم تناولوا كل منهج بالتعريف ، والشرح والتمثيل ، والنقد على نحو لم يُسبق اليه ، ولم يصل إليه أحد من بعدهم ، كما أن مناهجهم

---

(١) اتجاه معاصر يعالج قضايا المنهجية برؤية مختلفة تهاجم الاتجاه التقليدي الذي يؤسس قضايا العلم علي أساس المنهج الذي تتأدي منه إلي اليقين المتمثل في صياغة النظريات العلمية وصاحب هذا الاتجاه فيلسوف الماني هو (بول فايرآبند) ويعمل حاليا أستاذ للفسلفة في جامعة كاليفورنيا (بركلي) . ويعمل أستاذا لفسلفة العلوم في المعهد الفيدرالي للتكنولوجيا (بزيورخ) . وقد صدر هذا الاتجاه في كتابه Against Method عام ١٩٧٥م حيث صدرت النسخة الأصلية منه باللغة الالمانية ثم ترجم إلي الفرنسية والإنجليزية الصينية . وسوف نحاول أن نعرض لقضايا هذا الكتاب من خلال (عرض وتحليل) لأهم الأفكار التي تضمنها في وقت قريب بإذن الله .

استوعبت مناهج الفلاسفة الأوروبيين المحدثين وفاقتها كما ونوعا . وتميزت مناهج الأصوليين باتفاقها مع وجهة نظر العلم الحديث .

٢ – يتشابه كل من « بيكون » و« مل » إلى حد كبير فى عرض منهجيهما ، فطرق الاتفاق والاختلاف ، والتغيرات النسبية ، هى جداول « بيكون » فى الحضور والغياب والتدرج . وكلها فى جملتها لاتخرج عما اثبته الأصوليون فى مبحث العلة – كما أسلفنا – .

٣ – ان المؤاخذات التى سجلت على منهج البحث لدى رواد المناهج فى أوروبا الحديثة كانت بسبب اقتصار منهجهم على الاستقراء التجريبى الأمر الذى لم يطور البحث العلمى لديهم بالشكل المطلوب ، ولهذا أخذ على بيكون بأن طريقته « لاتتوافر فيها جميع العناصر الازمة فى البحوث العلمية » (١)

ويرى رايشنباخ أن يوجه اللوم فى هذا التقصير « إلى التجريبيين المتأخرين ولاسيما جون ستيوارت مل الذى وضع بعد مائتين وخمسين عاما من وفاة بيكون منطقا استقرائيا لايكاد يرد فيه ذكر المنهج الرياضى ، وكان فى أساسه صياغة جديدة لأفكار بيكون (٢) .

الخاتمة :

اتضح لنا مما سبق أن مسألة المناهج بين النظرتين الأحادية والتعددية مرت بمراحل مختلفة ارتبطت فيها بنظرية العلم فى كل حقبة من الأحقاب التى حاول فيها العقل البشرى مواجهة مشكلات الواقع ومحاولة تحليلها بغية الوصول الى نتائج محددة ، سواء على صعيد النظر العقلى المجرد ، أو النظر التجريبى التطبيقى ، أو فى محاولة الربط بين كلا الاتجاهين الاستدلالى والتجريبى لبناء نسق متكامل للنظرية العلمية .

وأول مانجده ممثلا لاتجاه النظر العقلى المجرد هو الفكر اليونانى الذى حرص على أن تظل العلوم العقلية محتفظة بنقائها من خلال النظرة المنهجية الصورية والاستدلالية ، بعيدا عن أدران العالم المادى ، حيث أدى هذا بهم الى انفصال العلم الطبيعى عن العلوم الرياضية . فنمت الرياضيات – كما رأينا – على أيدى اليونانيين نموا ملحوظا ، ولكنهم لم يحاولوا تطبيقها على مشاكل الطبيعة ، ولم يحاولوا الاستعانة بمناهج علمية اخرى .

---

(١) رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ص ٨٣ .

(٢) المصدر السابق : نفس الموضع .

وهكذا كان العلم الطبيعي يعانى من الإهمال أولا ، ومن الانصراف عن تطبيق الرياضيات فى صياغة القوانين ثانيا . وكانت نتيجة ذلك أن اتسمت نظرة اليونانيين إلى العالم الطبيعي بالتخلف الشديد ، وبالتعويل على منهج واحد فى تفسير أمور الطبيعة وهى نظرة قاصرة لاتساعد على تكامل المفهوم العلمى فى معالجة أمور الواقع.

أما فى العصر الإسلامى فقد اتسعت النظرة المنهجية وتشعبت لديهم على نحو ما عرضنا .

فقد عرفوا مناهج الاستدلال العقلى ، كما أسسوا منهج التجربة (منهج الاستقراء العلمى) بكامل مواصفاته العلمية . وانتهوا بعد صياغته إلى أنه لايمثل سوى مرحلة واحدة من مراحل الاستدلال العقلى ، وبهذا أكدوا على ضرورة تطوير منهج البحث فاستعانوا بمناهج علمية أخرى حققت لهم عملية التطوير هذه والأخذ بوجهة النظر التعددية فى المنهج ، منهج القياس والتمثيل والمنهج الرياضى . فتكاملت لديهم أبعاد النظرة العلمية الشاملة التى تطابق ماوصل إليه علماء العصر الحديث .

أما بالنسبة لعلماء المناهج الغربيين ، فقد تخيرنا لهم نموذجين معبرين على النظرة المنهجية لقضايا العلم وهما « بيكون » و« مل » حيث اتضح مدى تأكيدهما على النزعة الاستقرائية دون غيرها فى العلوم المختلفة وهى نظرة تأخذ بالتفسير الواحدى للمنهج فى قضية العلم .

لذا وجدنا أن علماء المنطق ومؤرخى فلسفة العلم من أمثال « رايشنباخ » وغيره أوضحوا مدى قصور هذه المناهج الغربية وعجزها عن الوفاء بمتطلبات البحث العلمى . خاصة وأن الطريقة العلمية الحديثة ، بعد أن تأكدت من احتمالية النزعة الاستقرائية فى العلم ، فقد عولت على مناهج أخرى من أهمها المنهج الرياضى - للتعبير بدقة عن نتائج التجربة وصياغة نظريات العلم فى صورة كمية دقيقة ، وهذا هو عين ماذهب إليه المناطقة الأصوليون ، والعلماء التطبيقيون المسلمون ، الذين اثروا الطريقة العلمية ، وحققوا النظرة « التعددية » فى فهم مسألة المنهجية العلمية . وهى أمور تستحق كل التقدير والإجلال .

عناصر المنهج العلمى فى القرآن والسنة

د. غـازى عنايـة

ففى أصل الفكر الإسلامى بمصدريه الأساسيين القرآن الكريم ، والسنة النبوية أساسات ، لمناهج العلوم والمعارف العلمية ، وأسلوباً بعيداً عن عوامل الأهواء ، باعتباره فكرا حضارياً له الأسبقية دائماً فى النقلة الحضارية بتأصيله وعنايته بالفطرة الإنسانية فى حبها ، وتناولها للعلوم ، وبتأصيله لقواعد المنهج العلمى فى البحث ، والتقصى ، وضمن ، ومن خلال مناهج ، وأساليب ، ووسائل ، وطرق تشكل فى مجموعها منهجاً علمياً مميزاً يتقيد به أثناء عمليات البحث ، والتقصى للحقائق العلمية.

وقد أرسى الفكر الإسلامى معالم وقواعد المناهج العلمية لمختلف العلوم الإنسانية النظرية منها ، والتطبيقية ، العملية التجريبية ، وذلك أيضاً ضمن إضافات متعددة أو على يده صقلت مثل تلك المناهج صقلا ، وأودعتها أحقية الفكر الإسلامى دون غيره فى تبنيها ، وبحيث أصبحت تلك المناهج تنسب إليه نشأة ، وصقلاً ، وتطبيقاً .

والفكر الإسلامى ساهم فى تأصيل الحضارة الإنسانية تأصيلا سوياً وصائباً ووضعها فى مسارها السوى الصحيح ، ومن ثم نقلها من العشوائية ، والتخبط إلى التحضير العقلانى السوى فى التفكير ، واستجلاء حقائق المعرفة للكون ، والإنسان ، والوجود ، والخالق . والعبرة من الخلق ، والفكر الإسلامى أيضاً أصل الحضارة الإسلامية كحضارة إنسانية أضلت بدورها النظرة المبدئية الصائبة لحقائق المعارف ، والعلوم ، وأسانيدها من مبادىء ، وقواعد عامة يجب الانطلاق منها ، لاستجداء حقائق الأمور ، والمعارف .

ولقد أصل الفكر الإسلامى من تلك المبادىء والقواعد العامة للمعارف مناهج علمية صائبة لها قواعدها ، ولها أسانيدها ، ولها مبادئها النقلية فى البحث عن المعرفة ، والتأصيل للحقائق العلمية سواء عن طريق الغريزة الفطرية ، أو الأسلوب المنهجى فى البحث والتأصيل ، والاستدلال والاستقراء بالنسبة لجميع المعارف ، وبالنسبة لجميع العلوم النظرية ، والتطبيقية ، واضعا الحضارة الإسلامية ، وناقلاً لها إلى عصر علمى منضبط ، تستند أساليب المعرفة فيه إلى منهج علمى سوى ، وأصيل .

ولقد أرسى القرآن الكريم ، والسنة النبوية قواعد ، الموضوعية ، والشكلية فى الالتزام الأدنى فى النقل ، والبحث ، والتقصى ، والصياغة ، سندها المفاهيم الأولى للحضارة الإسلامية فى تأدية رسالة الخلق بالإيمان ، والاستقامة ، والأمانة حتى بالنسبة لأمور التحصيل المعنوية فرسالة المفسر ، والبحث ، والأديب يجب أن يكون انطلاقها من قواعد الحق ، والاستقامة ، دفاعاً عنها .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " مايمنع الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم " . متفق عليه .

ويتسم الفكر الإسلامي بارتقائه بالبحث العلمي ، وعلى أساس الالتزام ، والتقيد بمنهج علمي ثابت ومعين ، ينبني على قواعد عامة متعارف عليها ، لها ارتباطها بالبحث الدائب ، والأصيل عن حقائق المعرفة ، وبالنسبة لجميع العلوم النظرية والتطبيقية على حد سواء .

وبالنسبة للغة قال بعضهم : " إننا نستطيع أن نتحقق من أن اللغة الأسبانية وجدت نفسها مضطرة طيلة مراحل نموها إلى أن تأخذ من العربية كل ما كان ينقصها للتعبير عن المفاهيم الجديدة ، وهذا التحقيق غني بالمعلومات بصورة فريدة ".

وبالنسبة للتفسير فقد وضع علماء المسلمين قواعد ، وأساليب علمية ، ضمنتها مراجع عديدة ، منها كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية .

وبالنسبة للحديث فقد وضع علماء المسلمين قواعد عامة يستند عليها منها :

١ - قواعد منهج البحث العلمي التي يعتمد عليها في نقد مصادر الرواية .

٢ - قواعد منهج البحث العلمي التي يستند إليها في التجريح والتعديل .

٣ - قواعد التصنيف للرواة .

٤ - قواعد التسوية في القبول للروايات والآثار .

وبالنسبة للعلوم الاجتماعية فقد أرسى الفكر الإسلامي قواعد ، وأصول عامة لمناهج البحث ، والتقصي للعلوم ، والوقائع التاريخية ، وأرسى أيضاً قواعد سرد الوقائع التاريخية ، والحقائق التاريخية ، وكتابتها ، ولعدة عصور ، واستناداً إلى مصدري القرآن الكريم ، والسنة النبوية ؛ على اعتبار أنهما أهم مصادر ، ومنابع المواد التاريخية ، وقصص ، وأخبار الأمم السالفة .

وبالنسبة للجغرافية فقد أرسى الفكر الإسلامي قواعد ، وأصول عامة سليمة ، ومنضبطة يستند إليها في تحديد الأماكن . وهو بالتالي أرسى قواعد السلامة للمنهاج القائم على الدقة ، والضبط في البحث ، والتقصي ، و الصياغة ، والاطلاع ، والرسم ولقد أرسى الفكر الإسلامي أيضاً قواعد ، وأصول المنهج التجريبي .

فالفكر الإسلامي أصل قواعد ، المنهج التجريبي أو الاستقرائي ، وحدد عناصره الأساسية المتمثلة في التجربة ، وحدد قواعده التنظيمية المتمثلة في قوانين الاستقراء . وقد قرن علماء المسلمين الحس بالعقل ، وسموه الاعتبار فكانت التجربة العلمية . وبعبارة أخرى فقد وضع علماء المسلمين قواعد المنهج الاستقرائي المتمثلة في التناسق التام بين ظواهر النظر ، والتأمل ، والتفكر ، والحس ، والعمل .

تحديد عناصر المنهج في القرآن والسنة النبوية

إضافة إلى عناصر المنهج التقليدية فى البحث العلمى عند الأمم ، أضاف الفكر الإسلامى على البحث العلمى سمات التكامل والوضوح سواء بالنسبة للمنهج ، أو الأسلوب ، فضلاً عن أنه أضاف إلى مناهج التأمل ، والتفكر والاستدلال فى البحث أضاف اليها مناهج الاستدلال ، والقياس المنطقى وأضاف التحديد الكمى ، واستعان بالأدوات العلمية فى القياس – وإضافة إلى منهج الاستقراء أضاف مناهج الملاحظة والمشاهدة ، والتجربة والإدراك الحسى – ويمكننا على ضوء القرآن الكريم أن نحدد عناصر المنهجية فى هذا البحث بالتالى :

أولا : منهاج الاستدلال العقلى :

ينبنى على قواعد التأمل ، والتفكر ، والاستدلال العقلى ، وكذلك القياس المنطقى فى الوصول إلى حقائق المعارف ، والعلوم وقد امتدت محاولات الفلاسفة القدماء فى استخدام قواعد التأمل ، والقياس المنطقى فى استنباط المعرفة عن حقائق الوجود الى عصر اليونانيين القدماء ، حيث استطاع فلاسفة الإغريق القدامى استخدام قواعد ، ومبادىء المنطق ، والاستدلال الفطرى وصحة القياس المنطقى . وقد بلور الإسلام أسلوب الاستدلال العقلى ، وبناء على دلالات المنطق فى الاستنباط ، والتأمل الفطرى لظواهر الوجود المتعددة ، وصولاً إلى حقائق المعرفة المبتغاة : كدلالة أن الصنعة تدل على الصانع ، وأن البعرة تدل على البعير ، وأن الدخان يدل على النار . وأيضا كدلالة أن الأسباب تؤدى إلى النتائج ، وأن الكل أكبر من الجزء ..... إلخ . فبالتأمل الفطرى لظواهر الكون من مخلوقات ، وسماوات وأرض ، وجن ، وإنس ، وماء ، وهواء، وجماد، ونبات استدل العقل الإنسانى فطريا على وجود الله الخالق لها قال تعالى: ﴿ **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأني يؤفكون** ﴾ (١).

فبناء على قواعد التأمل الفطرى ، وبناء على مبادىء المنطق الفطرى آمن العقل الإنسانى منذ البداءة بتوحيد الربوبية ، واستدل على حقيقة خالق الكون والوجود ، وعلى اعتبار أن مبادىء الفطرة ، والعقلانية السليمة توحى بأن لهذا المخلوق خالقا ، وبأن لهذا المصنوع صانعاً قال تعالى : ﴿ **قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله قل أفلا تتقون** ﴾ (٢) .

وبالفطرة استدل العقل الإنسانى على حقيقة هذا الكون الواسع ، وبأن له خالقا مدبرا ، وبأنه مخلوق بإحكام ، وانضباط ، وبما فيه من سموات وأرض ، ومخلوقات

---

(١) سورة العنكبوت آية ٦١.

(٢) سورة المؤمنون آية ٨٦ ، ٨٧.

إنسانية وغير إنسانية ، وخضوعها لظواهر طبيعية منضبطة : كالتعاقب ، والدوران ، والاكتمال ، والنقصان ، والظلمة والنور ، والجدب ، والخصب ، والغيث....إلخ قال تعالى: ﴿ ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين ﴾ (١) .

ضبط رباني لمخلوقاته بحكم نظامها ، وحركتها ، ويضبط أوضاعها

وقال تعالى :﴿ الذي خلق سبع سموات طباقا ماتري في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تري من فطور ﴾ (٢) .

كمال في التصور الالهي في الإبداع في الخلق ، والضبط دون تفاوت أو اعوجاج أو ميل أو انشقاق في مخلوقات الله . وقال تعالى : ﴿ ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لاتسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون ﴾ (٣). قدرات إلهية في الخلق ، والإبداع ، والدقة في الإعجاز تنبيء عن قدرة الإله في الصنع فآيات الله ومعجزاته باقيه إلى قيام الساعة توجب الإيمان بصانعها . وقال تعالى : ﴿ لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴾ (٤) . دقة الصانع الإله في الخلق ، والضبط ، والتحكم دون تجاوز ، أو تعد ، أو انحراف . وقال تعالى : ﴿ ومن آياتة أنك تري الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحي الموتي إنه علي كل شيء قدير ﴾ (٥) . قدرة الإله في إعادة الخلق ، وبث الحياة في الموتى ، وبأسباب يهيئها موجدها . وبالتأمل الفطرى العقلاني لشواهد الظواهر الخلقية ، نشأة فأثرا ، ودلالة ، وإحياء ، وإماتة ، يستدل الإنسان العاقل على حقيقة تلك الظواهر الحية ، والمعقدة وعلى مخلوقات الله ، ومعجزاته ، وآياته الدقيقة والعظيمة ، والكثيرة .

وبناء على مقتضيات القياس المنطقى تسعفنا القدرة على الاستدلال العقلى والمنطقى للإله الخالق ، والصانع ، والمنشيء لتلك الآيات والمعجزات والمخلوقات . واستنادا إلى مقتضيات المنطق الفطرى السليم حاول القرآن الكريم مرارا أن يعلو بالمشركين ، وأن ينقلهم من فطرية الربوبية بالتعبد ، والتعدد ، والاشتراك إلى فطرة الإلوهية بالتعبد ، والتوحيد ، والإيمان ، وباستخدام أبسط مفاهيم وشواهد المنطقية الفطرية ، وضرب الأمثال ، والحوار المنطقى ، وحفز العقول على التمعن ، والتفكر. قال تعالى : ﴿ لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون ﴾ (٦) .

---

(١) سورة المؤمنون آية ١٧.

(٢) سورة الملك آية ٣.

(٣) سورة فصلت آية ٣٧ .

(٤) سورة يس آية ٤٠.

(٥) سورة فصت آية ٣٩.

(٦) سورة الأنبياء آية ٢٢.

فبالمنطق الفطرى السليم يوجد الفساد ، والخراب للعابد المخلوق عند وجود التعدد للخالق المعبود . وقال أيضا : ﴿ أإذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد ﴾ (١) . جحود واستغراب بإعادة الخلق بعد الموت . وقال أيضا : ﴿ أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ﴾ (٢) . الرد الإلهى أساسه المنطق السليم فى عدم تحقيق الأعباء بالنسبة للخلق الأول . فالعقلانية المنطقية تقتضى عدم تحققه بالنسبة للخلق الثانى . وقال أيضا : ﴿ وقالوا أءذا كنا عظاما ورفاتاأءنا لمبعوثون خلقا جديدا ﴾ (٣) . « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم » (٤) . إنكارا للبعث من بعد خلق وقال تعالى :﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (٥) . الرد الإلهى أساسه المنطق السليم فى القدرة على الإحياء ، والإنشاء والانبعاث مادامت تلك القدرة قد تحققت من قبل .

ولقد أرسى القرآن الكريم قواعد المنهاج العقلى فى الاستدلال على حقيقة الإله . بناء على التأمل الفطرى لدقائق هذا الوجود بدءا بحقيقة النفس ، وانتهاء بحقيقة الظواهر الكونية . قال تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه علي كل شيء شهيد ﴾ (٦) . وقال أيضا : ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب ﴾ (٧). وقال أيضا: ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشيء النشأة الآخرة إن الله علي كل شيء قدير ﴾ (٨) . وقال أيضا : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ (٩) . وقال أيضا : ﴿ أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت والي السماء كيف رفعت والي الجبال كيف نصبت والي الأرض كيف سطحت ﴾ (١٠)

وقد ربط القرآن الكريم قواعد المنهاج العقلى فى الاستدلال والاستنباط ، الفطرى السليم بقواعد الإيمان والهداية ، والترجيح لقواعد الفطرية العقلانية فى التفكير المنطقى ، والعلم الفطرى السليم . قال تعالى :﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب ﴾ (١١) . وقال أيضاً : ﴿ألم تر أن الله أنزل من

---

(١) سورة ق آية ٠٢
(٢) سورة ق آية ٠١٥
(٣) سورة الإسراء آية ٠٤٩
(٤) سورة يس آية ٠٧٨
(٥) سورة يس آية ٠٧٩
(٦) سورة فصلت آية ٠٥٣
(٧) سورة الطارق آية ٥-٠٧
(٨) سورة العنكبوت آية ٠٢٠
(٩) سورة الأعراف آية ٠١٨٥
(١٠) سورة الغاشية آية ٠١٦
(١١) سورة الزمر آية ٠٩

السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما إن في ذلك لذكري لأولي الألباب ﴾ (١). وقال أيضا : ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾ (٢) .

فالقرآن الكريم هنا يربط بين منطق التفكير الفطرى السليم ، وبين حتمية الضرورة المنطقية ، للوصول إلى الهداية ، والإيمان بالله الخالق . وهو يصف الذين يستخدمون عقولهم فى التفكير المنطقى السليم ، والذين يتبعون أحسن القول بأنهم المهتدون المؤمنون أصحاب العقول الكبيرة . وبالمقابل فالقرآن الكريم يربط بين منطق التفكير الفطرى الشاذ، وغير العقلانى وبين حتمية الضرورة المنطقية لعدم الهداية ، وعدم الإيمان بالله الخالق . وبالتالى فهو وصف الذين يمتنعون عن استخدام عقولهم فى التفكير المنطقى السليم بأنهم لا يعقلون شيئا ، ولايهتدون صم ، عمى ، فهم لايعقلون . قال تعالى :﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ماأنزل الله قالوا بل نتبع ماألفينا عليه ءابآءنا أو لو كان آباؤهم لايعقلون شيئا ولايهتدون ﴾ (٣) . وقال أيضا : ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لايسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لايعقلون ﴾ (٤) . وأيضا يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات ، وآيات ربانية . وبين التفكير المنطقى فى حقيقه هذا الخلق ، دنيويا ، وأخرويا . قال تعالى : ﴿ كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون ﴾ (٥) .

وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق وبين التذكر . والاعتبار . والصحوة دون الغفلة . قال تعالى : ﴿ ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون ﴾ (٦) . وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات ، وآيات ربانية ، وبين التعقل . قال تعالى: ﴿ كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون ﴾ (٧) . وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات وآيات ربانية وبين الإيمان . قال تعالى : ﴿ وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسي وآل هارون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين ﴾ (٨) .

ويربط القرآن الكريم بين منطق العقلانية فى الاستنباط ، والإلمام بالحقائق العلمية ، وبين النجاة ، والفوز فى الدنيا والآخرة ، معبرا عنه بالخير الوفير والتعقل المهدى

(١) سورة الزمر آية ٢١.
(٢) سورة الزمر آية ١٨.
(٣) سورة البقرة آية ١٧٠.
(٤) سورة البقرة آية ١٧١.
(٥) سورة البقرة آية ٢١٩.
(٦) سورة البقرة آية ٢٢١.
(٧) سورة البقرة آية ٢٤٢.
(٨) سورة البقرة آية ٢٤٨.

الناجي. قال تعالى : ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ومايذكر إلا أولوا الألباب ﴾ (١).

ولعل أبلغ تأصيل يؤصله القرآن الكريم لمنهج المنطق العقلانى فى الاستدلال ، والاستنباط يكمن فى ربطه بين العلم لآيات الله وبين الاختبار فى الإيمان ، والهداية ، أو الزيغ والضلال . وكذلك فى ربطه بين العلم والتأويل لآيات الله وأحكام القرآن وبين الرسوخ فى العلم والإيمان بالله ، والالتجاء إليه بالدعاء . وكذلك فى ربطه بين العلم ، والتذكر ، والهداية وبين العقلانية الراجحة فى التفكير . قال تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ (٢) .

ثانيا : منهاج الاستقراء التجريبي :

يقوم هذا المنهاج على الشك ، والتجربة ، والملاحظه ، وكذلك على الحى ، والمشاهدة للظواهر الطبيعية ، والكونية ، ودراستها دراسة تجريبية ؛ لاكتشافها ، والتأكد من حقيقتها . ولتحقيق ذلك يقتضى الاستقراء وضع القواعد ، وصياغة القوانين العامة التى ينطلق منها الباحث ، ويطبقها على تلك الظواهر ، بفهمها ، والإلمام بها .

ولاشك أن المنهجية الاستقرائية من ابتداع المسلمين . وليس من المبالغة القول : بأن المسلمين هم أول من أرسى قواعد المنهجية الاستقرائية فى العلوم التجريبية ، والتطبيقية ، والكونية . وكذلك فهم أول من أرسى قواعد المنهجية العلمية الحديثة فى الدراسة ، والبحث ، وعلى أسس من الاتجاه العلمى ، والفكرى السديد .

فأسلوب التفكير المنطقى ، والاستدلال بالمعقولات تجلى واضحا فى بحوث المسلمين، واكتشافاتهم العلمية ، فى مجال العلوم التطبيقية والإنسانية : كعلم الطب ، وعلم الحيوان ، وعلم الصيدلة ، وعلم النبات ، وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم الكون، وغيرها . وكذلك فإن أسلوب التفكير العلمى الدقيق لدى المسلمين الأوائل اتسم بالموضوعية ، والالتزام بالأمانة العلمية ، والتجرد الموضوعى فى البحث عن الحقائق العلمية . يقول الحسن ابن الهيثم ، واصفا طريقته فى البحث العلمى كما جاء فى مقدمة كتاب "« المناظر » : « ونبتدىء » فى البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، وتلقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار، وماهو مطرد لايتغير ، وظاهرة لايشتبه من كيفية الإحساس ، ثم تترقى

---

(١) سورة البقرة آية ٢٦٩.

(٢) سورة آل عمران آية ٠٧.

فى البحث والمقاييس على التدرج ، والترتيب مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ فى النتائج، ونجعل فى جميع مانستقريه ، ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى . ونتحرى فى سائر ما نميزه، وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء ...... » (١) .

وليس من الغرابة فى شيء أن يشهد المفكرون الغربيون بأسبقية المفكرين المسلمين فى ابتداع منهج الاستقراء التجريبي فى البحث ، وتحديد قواعده ، وعناصره . يقول العلامة « بريفولت » : « إن مناقشات عدة تقوم حول واضعى المنهج التجريبي . وإن هذه المناقشات تعود فى آخر الأمر إلى تصور فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوربية. أما مصدر الحضارة الأوروبية الحقة فهو منهج العرب التجريبى »(٢) . ويقول أيضا : «إن » روجر بيكون "« درس العلم الإسلامى دراسة عميقة وإنه لا ينسب له ، ولا لسميه الأخر أى فضل فى اكتشاف المنهج التجريبى فى أوروبا . وإن « روجر بيكون « لم يكن إلا واحدا من رسل العلم ، والمنهج الإسلامى إلى أوروبا المسيحية . ولم يكف « بيكون » عن القول بأن معرفة العرب ، وعلمهم هما الطريق الوحيد للمعرفة الحقة » (٣) . ويقول العلامة « تريتلو : » أن لجابر بن حيان « فى الكيمياء ما لأرسطو فى المنطق » (٤) . ويقول العلامة « حماردانو » : إن الكندى من الاثنى عشر عبقريا هم من الطراز الأول فى الذكاء »(٥) . ويرى « لالاند » : إن « البتانى » من العشرين فلكيا فى العالم »(٦) .

ويلخص العلامة المسلم « جابر بن حيان » : « الطريقة التجريبية فى كتابة الحدود » (الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها . فمن عرف ميزاتها عرف كل ما فيها ، وكيف تركبت » (٧) . ويلخص العلامة المسلم « ابن البيطار » ، عالم النبات منهج الاستقراء التجريبى فى مقدمة كتابه "« الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » : فما صح عندى بالمشاهدة ، والنظر ، وثبت لدى بالخبرة لا الخبر ، ادخرته كنزا سريا ، وعذرت نفسى عن الاستعانة بغيرى فيه سوى الله غنيا . وما كان مخالفا فى القوى ، والكيفية ، والمشاهدة الحسية فى المنفعة ، والماهية للصواب ، والتحقيق ، وإن ناقله أو قائله عدلا فيه عن سواء الطريق نبذته ظهريا ، وهجرته مليا ، وقلت لناقله أو قائله : لقد جئت شيئا فريا » (٨) .

---

(١) د. يوسف السويدي . كتاب الإسلام والعلم التجريبي . الكويت ١٤٠٠ هـ
(٢) المرجع الآنف الذكر مباشرة ص ٢١.
(٣) المرجع الآنف الذكر مباشرة ص ٢١.
(٤) د. محمد زيان عمر ، كتاب : البحث العلمي . مناهجه وتقنياته . جدة . دار الشروق ١٩٨١ م. ص٢١.
(٥) المرجع الآنف الذكرمباشرة ص ٢١ .
(٦) المرجع الآنف الذكر مباشرة ص ٢١ .
(٧) د. يوسف السويدى . الإسلام والعلم التجريبى – ص ٢١ .
(٨) د. يوسف السويدى . المرجع السابق ص ٢٢ .

اننا نجد أن القرآن الكريم ومنذ أربعة عشر قرنا قد ساهم فى ابتداع ، وصياغة عناصر، وقواعد ، ومنهج الاستقراء التجريبى ، بوضع قوانينه التى يستعان بها ، يستند إليها فى فهم حقيقة الظواهر الكونية ، والطبيعة المخلوقة . وقد عبر عن تلك القوانين بالأسباب . والتى يعتبر الإلمام بها ، والإحاطة بها عنصر فهم ، وإلمام بتلك الظواهر . ومن ثم عنصر كشف والمام لتلك القوانين والأسباب . فلكل ظاهرة انسانية أو غير إنسانية « طبيعية » أسباب ، ومسببات ، ومعرفة الظاهرة . وكشف حقيقتها انما يتوقف على معرفة السبب . قال تعالى : ﴿ **كذلك وقد أحطنا بما لديه خبرا ثم أتبع سببا** ﴾ (١) . وقال أيضا : ﴿ **واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا** ﴾ (٢) .

وإننا نجد أيضا أن القرآن الكريم قد حدد عناصر المنهج الاستقرائى بالحس ، والمشاهدة، والنظر فى مخلوقات الله : من ظواهر إنسانيه ، وغير إنسانية ، للإحاطة بالحقائق العلمية ، والإلمام بعناصر المعرفة سواء للمخلوقات ، أو الخالق .

فالقرآن الكريم دعا إلى المشاهدة ، والنظر فى ملكوت السموات والأرض . قال تعالى :﴿ **قل انظروا ماذا في السموات والأرض** ﴾ (٣) .

وقال أيضا : ﴿ **أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شيء** ﴾ (٤). وقال أيضا : ﴿ **ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين** ﴾ (٥) . وقال أيضا : ﴿ **أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت . وإلي السماء كيف رفعت ، وإلي الجبال كيف نصبت ، وإلي الأرض كيف سطحت** ﴾ (٦) . وأيضا دعا القرآن الكريم إلى الحس ، والمشاهدة لما خلق من ظواهر كونية ، وأحاطها بأسباب الحياة، والديمومة . قال تعالى : ﴿ **والأرض بعد ذلك دحاها ، أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها** ﴾ (٧) . وقال أيضا : ﴿ **وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ، وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ، ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون ، سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لايعلمون** ﴾ (٨) . وقد دعا القرآن الكريم إلى السير فى الأرض ، والنظر

---

(١) سورة الكهف آية ٩١ – ٩٢ .
(٢) سورة الكهف آية ٨٤ – ٨٥ .
(٣) سورة يونس آية ١٠١ .
(٤) سورة الأعراف آية ١٨٥ .
(٥) سورة الملك آية ٥ .
(٦) سورة الغاشية آية ١٧ – ٢٠ .
(٧) سورة النازعات آية ٣٠ – ٣٢ .
(٨) سورة يس الآيات ٣٢ : ٣٦ .

فى دابة الخلق ، ومعرفة النشأة الأولى ، والآخرة . قال تعالى : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله علي كل شئ قدير ﴾ [1] .

وقد دعا القرآن الكريم إلى السير فى الأرض ، والنظر فى عواقب الأمور . قال تعالى :﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبه الذين من قبل كان أكثرهم مشركين ﴾ [2] . وقال أيضا :

﴿ أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ [3] .

ويذكر شيخ الإسلام (رحمه الله) : « إن الإيمان بالله ، أساسه الفطرة وليس العلم». ولنا القول فى هذا المجال : إن الفطرة يؤازرها البحث ، والنظر ، والمشاهدة ، والحس بالعقل لمخلوقات الله ، وآثاره مما يقود إلى الإيمان بالله ، والوحدانية له ، والعظمة ، والجلال ، والقدرة ، والتى تنتفى معها آيات الشرك ، والتثليث الدالة ، والمنبئة على خراب الكون ، ودماره ، وفساده . قال تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ [4] . وقال أيضا :﴿ وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون ﴾ [5] . وقال أيضا : ﴿ لوكان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون ﴾ [6] .

ولاشك أن دعوة الإسلام للوحدانية ، والإيمان أنما قامت على قواعد البحث ، والتقصى ، والمناقشة ، والاستنتاج العقلى مما رسخ من مفاهيم ، وعقائد الأولين .

فالقرآن الكريم يخاطب العقول الكبيرة والنيرة ، ويناقشها ، وفى أكثر من موقع حافزا لها على التفكر ، ومزيد التقصى ، والبحث ، ومعجزا لها فى قدرتها ، ومؤصلا للقدرة الإلهية فى الإبداع ، والخلق . قال تعالى : ﴿ ويقول الإنسان أءذا ما مت لسوف أخرج حيا ، أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا ﴾ [7] .

---

(١) سورة العنكبوت الآية ٢٠ .

(٢) سورة الروم ٤٢ .

(٣) سورة الروم الآية ٩ .

(٤) سورة المؤمنون آية ٩١ .

(٥) سورة النحل آية ٥١ .

(٦) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

(٧) سورة مريم آية ٦٦ – ٦٧

وقال أيضاً : « أفرأيتم ماتحرثون ، أءنتم تزرعونه أم نحن الزارعون " [1] . وقال أيضا: " أفرأيتم الماء الذى تشربون أءنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون » [2] . وقال أيضا : «أفرايتم ماتمنون ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » [3] .

ولعل أبلغ تأصيل يواصله القرآن الكريم لمنهج المنطق العقلانى فى الاستقراء ، والملاحظة ، والمشاهدة يكمن فى الربط بين العلم بآيات الله ومعجزاته ، والتفكر والمشاهدة للظواهر الكونية ، وبين العلم بأسباب تلك الظواهر ، وتلك القوانين العلمية التى يستند إليها المنهج العقلانى فى الاستقراء ، والتجربة ، والملاحظة . قال تعالى : «ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده»[4]. وقال أيضا : « ومن آيته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين » [5] .

ثالثاً : منهج الاسترداد التاريخى :

يقوم هذا المنهاج على استرداد الماضى تبعا لما تركه من آثار . وهو المنهج المستخدم فى العلوم التاريخية ، والأخلاقية ، ولقد أوحى القرآن الكريم فى الكثير من الآيات تؤازره السنة النبوية فى الكثير من الآحاديث بفحوى ، وأسس المنهج الاستردادى ، وبالأسلوب القصصى ، وبالإخبار عن أحوال الأمم السالفة ، وقصصهم مع الأنبياء ، ومن قبيل تبليغ الأحكام الشرعية المتعلقة بالثواب للمتعظ ، والعقاب للمتمرد ، وسواء على النطاق الفردى أو الجماعى . قال تعالى : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا اليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين » [6] . وقال أيضا : « كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنا ذكرا » [7]. وقال أيضا : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك "»[8] . وقال أيضا : « وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل ابراهيم واسحق ان ربك عليم حكيم »[9] . وأخبار الغيب ، وتأويل الأحاديث طمأنة له (صلى الله عليه وسلم) وللمؤمنين معه ، ومن بعده بحسن الثواب لمن آمن ،

---

(١) سورة الواقعة آية ٦٣ .
(٢) سورة الواقعة آية ٦٨ .
(٣) سورة الواقعة آية ٥٧ .
(٤) سورة فاطر آية ٤١ .
(٥) سورة الروم آية ٢٢ .
(٦) سورة يوسف آية ٣ .
(٧) سورة طه آية ٩٩ .
(٨) سورة يوسف آية ١٠٢ .
(٩) سورة يوسف آية ٦ .

وقبح العقاب لمن كفر . ولقد عززت الاكتشافات الأثرية في الجزيرة العربية ، أخبار الأمم البائدة ، ومصائرها ، والتي ذكرها القرآن الكريم . وكذلك أخبار السير ، والمغازي التي تشكل السنة النبوية مصدرا هاما لها . ولقد ساهمت السنة النبوية أيضا في بلورة أسلوب الاسترداد في النقد ، التاريخي ، حيث الاهتمام بمصادر الحديث النبوي أدى إلى وضع الكثير من قواعد ذلك الأسلوب المنهاجي . فقد وضعت القواعد الدقيقة الصارمة لقبول صحه الحديث النبوي . كما أقيمت الموازين ، لتصحيح الأخبار واستخدمت من قبل العلماء المختصين بالفنون النقلية المختلفة . ولقد طبق المؤرخون المسلمون قواعد ذلك المنهج في عمليات النقد التاريخي ، الداخلي والخارجي للوثائق ، وتحقيق النصوص التاريخية ، ودراسة الآثار ، وفلسفة التاريخ ، وعملية التقويم [1] . وقد استند إلى قواعد منهج الاسترداد في رواية الحديث ، ودراسة السند ، والمتن ، وكيفية التحمل ، والأداة ، وطبقات الرجال ، وعدلهم .

وبعبارة أخرى فقد استخدم منهج الاسترداد في تحقيق الروايه ؛ للتأكد من صحتها، وتحقيق شروط قبولها ، وحال الرواة . ومن جهة ثانية استهدف استخدامه ضبط أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم ، للتأكد من صحة الأحاديث المنقولة عنه ، ورفض الموضوع منها ، وكان من نتيجة الاستخدام لأسلوب الاسترداد في الرواية وضع التصانيف، والمجامع للأحاديث النبوية وأشهرها : كتب الأئمة الستة في الحديث.[2] .

ويمكننا القول : بأن قواعد منهاج الاسترداد في السرد التاريخي والنقد البناء للحديث النبوي الشريف قد شكلت منهجا متميزا للتفكير العلمي السليم عند المسلمين مستمدة في معظمها من التشريع الإسلامي ، لدراسة نص الحديث الشريف . وحال الرواة ، وصفاتهم ، وتقسيماتهم . وكذلك لنقد النص وفق ضوابط الشريعة الاسلامية ، وقواعد اللغة العربية .

وكذلك لدراسة القرائن ، للتفريق بين الأحاديث الصحيحة وبين الأحاديث الموضوعه وفتح أبواب النقد ؛ لتحقيق النص ، ودراسة مايستحدث من الألفاظ ، والمعاني في الأحاديث النبوية ، وغيرها من القواعد التي تتعلق بقبول الحديث النبوي ، من حيث النص ، والرواية والتي تشكل أسلوبا علميا فذا في التحري ، والتحقيق في اعتماد الأحاديث النبوية ، ولقد اتسم منهاج العلماء المسلمين في علم الحديث بالتشدد ، ووضع القواعد الصارمة في قبول الحديث النبوي الشريف بمرحلتيه : التحمل ، والأداء ، وكذلك اتسم منهاجهم في استخدام المنهج العلمي وقد استهدف القرآن الكريم في

---

(١) د. محمد زيان عمر ، المرجع السابق ص ٢٤ .

(٢) د. محمد زيان عمر ، المرجع السابق ص ٢٤ ، ٢٥ .

تأصيله لمنهج الاسترداد فى الأخبار عن قصص الأمم السالفة من أنبياء ، ومصلحين وعلاقتهم بأممهم ؛ طمأنة للرسول صلى الله عليه وسلم ، والمؤمنين ؛ تكريما للاتعاظ ، والاعتبار، والتقيد بالسنن الفطرية للحياة الاجتماعية السليمة ، والعلائق ، والحدود الاجتماعية ، والمبينه للثواب للطائعين ، والعقاب الأليم للمخالفين المتمردين قال تعالى : « ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون » (١) . إخباراً من الله تعالى بارساله الرسل للأمم السالفة واختبارهم بالبأساء والضراء للاتعاظ .

ومن ذلك يتضح أن قواعد منهج البحث الاستردادى التاريخى قد وجدت أصالتها فى الفكر العلمى الإسلامى ، وتعتبر من نتاج المفكرين المسلمين ، وتشكل مع غيرها من القواعد المنهجية الأخرى الأسس العلمية لمناهج البحث العلمى فى العصر الحديث . ونتبع أصالة منهج البحث فى الاسترداد التاريخى من ضرورة ارتباط الإنسان بتاريخه الطويل ؛ للمعايشة والاتعاظ ، عزز تلك الأصالة بالنسبة للباحثين المسلمين ، وضوح الرؤيا للتاريخ الإسلامى ، والسالف فى القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وبالأسلوب الشيق الجذاب .

رابعا : المنهج الوصفى :

يقوم هذا المنهج على وصف الظواهر الاجتماعية ، والطبيعية . ويستند هذا المنهج إلى قواعد الانتقاء من الظواهر المحسوسة المشاهدة ، ومن الظواهر الغيبية غير المشاهدة : كالجنة والنار ، وأحوال القيامة ... إلخ وهذا ما يفرق المنهج الوصفى فى الإسلام عن نظيره الوضعى الذى يقصر الوصف على الظواهر المشاهدة الحاضرة ، والماضية . ويعتبر الوصف المحور الأساسى لهذا المنهج الوصفى فى اثباته للحقائق العلمية ، وتوصيلها لأذهان الأفراد .

ولقد أغنى القرآن الكريم فحوى المنهج الوصفى بتحديد قواعده ، وضرب الأمثلة ، والتى من شأنها أن تقرب الايمان إلى النفوس ، والتصديق برسالات الأنبياء ، وبأسلوب شيق ، سواء فى مجال لترغيب ، أو مجالات الواقع الاجتماعى ، والطبيعى :-

(١) منهج الوصف فى الواقع الاجتماعى :

يؤصله القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وفى مجال الترغيب ، والترهيب ، وبوصف أحوال المؤمنين المستجيبين ، وأحوال العاصين الضالين . ويستوى بالنسبة للمسلمين الوصف الدنيوى ، والأخروى ، وفى النطاق الاجتماعى . فالقرآن الكريم يصف أحوال

(١) سورة الأنعام آية ٤٢ .

المؤمنين برسالات الأنبياء بالفوز ، والسعادة سواء فى الدنيا أو فى الآخرة . قال تعالى: « إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير » (١) . حباهم الله بالمغفرة والثواب الكبير . وقال تعالى : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون » (٢) . وقال تعالى : «هل أتاك حديث الغاشية ، وجوه يومئذ خاشعة ، عاملة ناصبة ، تصلى ناراً حامية ، تسقى من عين آنية ، ليس لهم طعام إلا من ضريع ، لايسمن ولايغنى من جوع » (٣) .
وصف قرآنى لأحوال أصحاب النار فى السمة ، والشراب ، والمأكل . وقال تعالى : «الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا فسوف يعلمون ، إذ الأغلال فى أعناقهم والسلاسل يسحبون فى الحميم ثم فى النار يسجرون » (٤) . وصف قرآنى لأهل الكتاب من المكذبين، مقيدين بالأغلال ، والسلاسل ، ويسجرون فى جهنم . وقال تعالى : «ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة أليس فى جهنم مثوى للمتكبرين»(٥). وقال تعالى : « يوم يسحبون فى النار على وجوههم ذوقوا مس سقر » (٦) . وصف قرآنى للمتكبرين المكذبين باسوداد وجوههم ومثواهم النار . وقال تعالى : « ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة » (٧) .

(ب) منهج الوصف فى الواقع الطبيعى :

يؤصله القرآن الكريم . والسنة النبوية وفى نطاقى الترغيب والترهيب ، وبالصور المتقابلة : كالجنة والنار . وأحوال السماء ، والأرض ، والبحار ، والجبال ، والسحاب ، يوم القيامة وغيرها .

وصف الجنة فيه ترغيب لمن يؤمن . وألا يبخس من عمله الصالح شئ .قال تعالى : « فى جنة عالية ، لاتسمع فيها لاغية ، فيها عين جارية ، فيها سرر مرفوعه ، وأكواب موضوعة ، ونمارق مصفوفة ، وزرابى مبثوثة » (٨) . قال تعالى : « ولمن خاف مقام ربه جنتان فبأى آلاء ربكما تكذبان ، ذواتا أفنان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان ، فيهما عينان تجريان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان ، فيهما من كل فاكهة زوجان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان » (٩) . وقال تعالى : « مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن

(١) سورة الملك آية ١٢
(٢) سورة فصلت آية ٣٠ .
(٣) سورة الغاشية آية ١ - ٧ .
(٤) سورة غافر آية ٧٠ - ٧٢ .
(٥) سورة الزمر آية ٦٠ .
(٦) سورة القمر آية ٤٨ .
(٧) سورة عبس آية ٤٠ - ٤٢ .
(٨) سورة الغاشية آية ١٠ - ١٦.
(٩) سورة الرحمن آية ٤٦ - ٥٣.

وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم كمن هو خالد في النار وسقوا ماء حميما فقطع أمعاءهم » (١) .

حباهم الله بعدم الحزن ، والبشرى بالجنة . وقال تعالى : « قد أفلح المؤمنون ، الذين هم فى صلاتهم خاشعون ، والذين هم عن اللغو معرضون ، والذين هم للزكاة فاعلون » (٢) .

وصف الله المؤمنين بالفلاح دنيا ، وآخرة . وقال تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا ، خالدين فيها لايبغون عنها حولا » (٣) .

– ويستوى الوصف فى القرآن الكريم لأحوال المؤمنين في الآخرة أيضا . قال تعالي: « وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة » (٤) . وقال تعالى : « عاليهم ثياب سندس خضر واستبرق وحلوا أساور من فضة وسقاهم ربهم شرابا طهورا » (٥) . وقال تعالى : « إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا » (٦) . وقال تعالى : «ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا ، قواريرا من فضة قدروها تقديرا . ويسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا » (٧) .

وصفا للمؤمنين فى الأخرة يرتعون فى الجنة ، وأحوالهم فى الضحك ، وعدم الحزن، وفى اللبس ، وفى المأكل والمشرب . وقال تعالى : « وجوه يومئذ ناعمة ، لسعيها راضية، فى جنة عالية » (٨) .

وفى الجهة المقابلة يصف القرآن الكريم أحوال الكفار ، والعاصين برسالات الأنبياء بالشقاء ، والحرمان للسعادة فى الدنيا ، والآخرة . قال تعالى : « ومَنْ أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال رب لم حشرتنى أعمى وقد كنت بصيرا ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى » (٩) . عاقب الله الإعراض عن الذكر بالمعيشة المتعبة فى الدنيا ، والعماء فى الآخرة . قال تعالى : «الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم

---

(١) سورة محمد آية ١٥.
(٢) سورة المؤمنون آية ١ – ٤.
(٣) سورة الكهف آية ١٠٧ – ١٠٨.
(٤) سورة عبس آية ٣٨ – ٣٩.
(٥) سورة الإنسان آية ٢١.
(٦) سورة الإنسان آية ٥.
(٧) سورة الإنسان آية ١٥ – ١٧.
(٨) سورة الغاشية آية ٨ – ١٠.
(٩) سورة طه آية ١٢٤ – ١٢٦.

قالوا إنما البيع مثل الربى وأحل الله البيع وحرم الربا » [1] . وصف إلهى لآكل الربا بالمتخبط المجنون من المس الشيطانى . وقد أسبغ القرآن على الجنة صفة الكمال . قال تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين»[2] . وقد أوجزت السنة النبوية الوصف الخير للجنة مما لاعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولاخطر على قلب بشر [3] .

وكذلك يتناول الوصف الطبيعى القرآنى النار ، ترهيبا للمتعظ ، وجزاء للكافر . قال تعالى : « إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقا وهى تفور » [4] . أبلغ الوصف بأن جعل لها شهيقا يسمعه الظالمون . وقال تعالى : « كلا إنها لظى ، نزاعة للشوى » [5] .

ويتناول الوصف الطبيعى فى القرآن الكريم أحوال يوم القيامة وأهوالها . قال تعالى: « إذا وقعت الواقعة . ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة » [6] . وقال تعالى : «يود المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنيه ، وصاحبته وأخيه ، وفصيلته التى تؤويه»[7]. وقال تعالى : يصف أحوال الناس ، والجبال والسماء وغيرها من الظواهر الإنسانية ، والطبيعية . قال تعالى : « القارعة ما القارعة ، وما أدراك ما القارعة ، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، فأما من ثقلت موازينه، فهو فى عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه ، فامه هاوية ، وما أدراك ماهية، نار حامية»[8]. وقال تعالى : « إذا السماء انشقت ، وأذنت لربها وحقت ، وإذا الأرض مدت ، وألقت ما فيها وتخلت » [9] .

انشقاق السماء ، وانبساط للأرض . وقال تعالى : « يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالعهن ، ولايسأل حميم حميما » [10] . وصفاً للسماء يوم القيامة بأنها كالزيت ، والجبال بأنها الصوف : وقال تعالى : « اذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا ، فكانت هباء منبثا » [11] . وصف لارتجاج الأرض ، واندثار الجبال . وقال تعالى : « فإذا النجوم طمست ، وإذا السماء فرجت ، وإذا الجبال نسفت » [12] .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥.

(٢) سورة آل عمران آية ١٣٣.

(٣) الشيخ محمد علي الصابوني ، مختصر ابن كثير ، المجلد الثالث ص ٤٢٢.

(٤) سورة الملك آية ٧.

(٥) سورة المعارج آية ١٥ – ١٦.

(٦) سورة الواقعة آية ١ – ٣.

(٧) سورة المعارج آية ١١ – ١٣.

(٨) سورة القارعة آية ١ – ١١.

(٩) سورة الانشاق آية ١ – ٤.

(١٠) سورة المعارج آية ٨ – ١٠.

(١١) سورة الواقعة آية ٤ – ٦.

(١٢) سورة المرسلات آية ٨ – ١٠.

انطماس للنجوم ، وانقشاع للسماء ، ونسف للجبال « وانشقت السماء فهى يومئذ واهية ، والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » [1] . وصف للغيبيات يوم القيامة من : انهيار الأرض ، والجبال ، وانشقاق السماء . ووصف عددى للعرش يحمله من الملائكة ثمانية .

فالمنهج الوصفى بواقعيه الاجتماعى والطبيعى ينبه الأذهان إلى رسالة الخلق الأولى والسامية ، ألا وهى العبادة لله وحده فقط ، وما طلب العلم ، وما التعليم ، وما كسب العيش والرزق ، وماالتمتع بملذات الحياة الدنيا ، وما إشباع الغرائز وما إلا فقط ، لضمان استمرار الحياة الانسانية ، ولضمان أداء الرسالة التى خلق الانسان من أجل أدائها ألا وهى العبادة .

خامساً : منهاج ربط الحقائق بدلالات الإعجاز ، والجمال :

يؤصل هذا المنهاج الداعى المسلم لأن يربط حقائق ، ومفاهيم العلم بدلالات الإعجاز، والإبداع الربانى فى الدعوة إلى العلم مفهوما ،وأسلوبا ، وصولا إلى الحقائق الجمالية ، والعاطفية فى النصوص المدروسة ، والملقنة .

فهو أى : (الداعى المسلم) مطلوب منه إبراز النواحى ، و الظواهرالجمالية فى النصوص ، وذلك لإثارة الأحاسيس والانفعالات العاطفية فى الإنسان ، وعلى اعتبار أن الناحية الجمالية تشكل مطلبا أساسيا ، وحاجة أصيلة من حاجات النفس الإنسانية[2]، فدلالة الاعجاز الربانى تزداد قوة بإبراز النواحى الإبداعية ، والجمالية فيه .

ومن هنا على الداعى المسلم أن يبرز النواحى الجمالية والإبداعية فى دعوته للعلم مثيرا بذلك النواحى العاطفية والجمالية فى النفس الإنسانية تزداد معرفة ، والماما ، وقدرة لفهم الدقة الربانية فى الخلق والصنع وعلى اعتبار أن إشباع النواحى العاطفية، والجمالية فى النفس الإنسانية تقربه إلى الإيمان ، وإلى الاعتراف بالقدرة الإلهية فالإعجاز ، والإبداع . .

ولقد تضمنت النصوص القرآنية الكثير من الصور الجمالية ، والإبداعية ، كان لها الأثر الكبير فى تحريك النواحى ، والغرائز الجمالية فى الإنسان فتقوده إلى الإيمان . قال تعالى : " لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم " [3] . وقال تعالى : " وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات " [4] .

---

(١) سورة الحاقة آية ١٤ - ١٧.

(٢) د. جاك فرج جودى . كتاب : الإنسان معجزة الخلق . ص ٩٣.

(٣) سورة التين آية ٤.

(٤) سورة غافر آية ٦٤.

دقة فى الخلق ، وحسن فى التصوير يثير غرائز الفطرة الإيمانية بالله المصور .تبرز النصوص القرآنية أيضا الظواهر الجمالية للكثير من المخلوقات المادية ، والكونية . قال تعالى : " ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين " (١) .

وقال تعالى : " ولقد جعلنا فى السماء بروجا وزيناها للناظرين " (٢) . وقال تعالى: " إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب " (٣) . وقال تعالى : " أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها" (٤) .

إبداع فى الخلق ، وجمال فى الصنع ، وسلاسة فى التعبير تثير كوامن الشعور ، والايمان الخفى فى النفس البشرية . وقال تعالى : " والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ، إن ربكم لرؤوف رحيم " (٥) .

وقال تعالى : " والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق مالا تعلمون " (٦) . تصوير قرآنى مادى ، وجمالى أضاف إلى الحاجات المادية فى التمتع بالأكل ، والدفء، والحمل حاجات معنوية فى التمتع بالزينة ، والمناظر . وقال تعالى : " وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ماكان لكم أن تنبتوا شجرها أءله مع الله بل هم قوم يعدلون " (٧) . وقال أيضا : " أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزا أءله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون " (٨) .

إعجاز قرآنى ينتقل من جمال النص ، والسرد ، والأسلوب إلى جمال التصوير ، والإبداع فى الخلق وكل هذا من شأنه أن يثير جوانب العاطفة ، والبهجة ، والسرور فى النفس البشرية . إن الزينة ، والجمال ، والبهجة سواء فى الخلق المادى ، أو التصوير المعنوى ، أو الأسلوب اللفظى من شأنه أن يثير عواطف الجمال فى النفس الآدمية ، ويقودها إلى الشعور بدقة الإبداع الإلهى .

وتبرز النصوص القرآنية الجوانب الجمالية فى الأمور المعنوية أيضا . قال تعالى : "يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد " (٩) ، وقال تعالى : " قل من حرم زينة الله

---

(١) سورة الملك آية ٥.
(٢) سورة الحجر آية ١٦.
(٣) سورة الصافات آية ٦.
(٤) سورة ق آية ٦.
(٥) سورة النحل آية ٥ - ٦ - ٧.
(٦) سورة النحل آية ٨.
(٧) سورة النمل آية ٦٠.
(٨) سورةالنمل آية ٦١.
(٩) سورة الأعراف آية ٣١.

التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق " (١) . دعوة قرآنية ، بوجوب الزينة ، وإبراز النواحى الجمالية للجسم الإنسانى . إعجاز قرآنى مثاله التواضع فى السلوك ، والمسلك مع النفس ، ومع الآخرين يؤصل مبادئ الحاجات المعنوية فى السمو الأخلاقى، ورفعته. وقال تعالى : " فلا تقل لهما أف ولاتنهرهما وقل لهما قولا كريما ، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا " (٢) . دعوة قرآنية بوجوب التأدب ، والتزين بحسن السلوك ، والتعامل الأخلاقى مع الوالدين ، وقال تعالى: " ولا تصعر خدك للناس ولا تمش فى الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور ، واقصد فى مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير "(٣) .

وتنتقل النصوص القرآنية من الجوانب الظاهرية إلى الجوانب الباطنية فى وجوب إبراز الظواهر الجمالية فى النفس البشرية . قال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان . ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون " (٤) .

أمر ربانى بعدم إبراز النوازع الشريرة بالسخرية ، والتنابز بالألقاب .

وقال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم " (٥) .

أمر ربانى باجتناب النوازع الشريرة بإساءة الظن ، وحسن الظن حكم شرعى يتناول كل مسلم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" حسن الظن من حسن العبادة"(٦). وقال أيضا : " من ساء بأخيه الظن فقد أساء بربه " (٧) . وأيضا قال الله تعالى : "قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن " (٨) .

دعوة ربانية بتطهير النفس الإنسانية من دنايا الرذائل ، وقبح الفواحش الظاهرمنها والباطن .

---

(١) سورة الأعراف آية ٣٢.
(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ ، ٢٤.
(٣) سورة لقمان آية ١٨ - ١٩.
(٤) سورة الحجرات آية ١١.
(٥) سورة الحجرات آية ١٢.
(٦) كتاب التاج الجامع الأصول في أحاديث الرسول.
(٧) كتاب منتخب كنز العمال في هامش منسد الإمام أحمد.
(٨) سورة الأعراف آية ٣٣.

لعل من المفيد القول : بأن إيجابية هذا المنهاج فى الربط بين الحقائق العلمية النظرية والعملية ، المادية ، والروحية وبين دلالات ، وظواهر الإعجاز الربانى فى الإبداع، وظواهر الجمال فى الخلق ، والصياغة ، والتعبير . هذه الإيجابية تكمن فى إثارة النواحى الجمالية ، والفطرية الكامنة فى النفس البشرية فتنمو فيها القيم الجمالية، والخلقية ، والشعورية ، يصاحبها نمو فى المدارك الفكرية ، والعاطفية ، والوجدانية ، والروحية ، والتفكرية ، والتأملية . يؤدى كل هذا إلى تكوين الشخصية الإسلامية المتكاملة ، والتى تسخر بدورها تلك الظواهر ، والعواطف والأفكار فى الاستدلال على الله الخالق الصانع المبدع لتلك الظواهر ، والقيم فى مجموعها .

سادسا : منهاج التأمل ، والتفكر العقلي ، والاعتبار .

سنده التأمل المنطقى ، والتفكير العقلانى ، توضحيا للمجهول إلى المعلوم ، وكشفا للغموض إلى الوضوح ، وتأصيلا للقيم الحياتية ، الدنيوية ، والروحية ، وتوصلا ، وإلماما ، وتفسيرا للظواهر، والحقائق ، ومن ثم وصولا إلى معارف الهداية ، والإيمان مؤشرات ودلالات السعادة الدنيوية ، والأخروية .

إن منهاج التأمل ، والتفكر فى دقائق الحياة هو سند الداعى المسلم فى نشره ، ودعوته للعلم ، وهو أسلوبه فى حفز الأذهان ، وإثارة العقول ، ميزة الآدمى يسمو بها على الحيوان . إن منهاج التأمل ، والتفكر باستخدام العقل هوبطبيعته حكم شرعى تناولته الشرائع السماوية الأصيلة ، ونصت عليه شريعة الإسلام السمحة ، حيث توافقها ، وبما جاءت به من دعوات ، وأحكام ، ونصوص ، وتكاليف مع حاجات العقل البشرى داعية إليه وإلى التبحر ، والبحر فى تلك الأحكام ، والنصوص، والتكاليف .

ولقد تأصل منهاج التأمل والتفكر فى استخدام العقل فى النصوص القرآنية ، والنبوية الكثيرة . وجعلت من ذلك الاستخدام العقلى مؤشرا على دلالات الإيمان والهداية. وهى أى النصوص تعيب على العقول تحاشيها لدلالات التأمل والتفكر ، وتعتبره مؤشرا على العصيان ، وعدم الهداية ، والغباء .

قال تعالى : " إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لايعقلون " (١) .

إن تأصيل هذا المنهاج أبرزته النصوص القرآنية ، والنبوية بدعوة العقول والأذهان إلى التأمل ، والتفكر فى آيات الله ومعجزاته ، وبيناته ومخلوقاته ، وفى نفس الوقت أقرنت دلالات ذلك المنهاج بالايمان . قال تعالى : " قل انظروا ماذا فى السموات والأرض " (٢) . وقال تعالى : " أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق

---

(١) سورة الأعراف آية ٢٢.
(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ ، ٢٤.

الله من شئ " (١) وقال تعالى : " فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب " (٢) . وقال تعالى : " فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها إن ذلك لمحيى الموتى وهو على كل شئ قدير " (٣) . وقال تعالى : " أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور (٤) . نصوص قرآنية ، ودعوات ربانية باستخدام العقل فى التأمل والتفكر ، والنظر فى آيات الله تقود بالتالى إلى الإيمان . وقال تعالى : " ومن آياته خلق السموات والأض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين (٥) . آيات إلهية فى الخلق توجب على العقول السليمة التفكر بها .

وقال تعالى : " هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون " (٦) .

ربط القرآن بين آيات الله من الماء ، والشجر ، والثمر وبين التفكر فيها يقود بالتالى الايمان . و قال تعالى : « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (٧) . ربط قرآنى آخر بين آيات الله من الليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر ، وبين العقلانية لها . وقال تعالى :

« وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون » (٨) . ربط قرآنى آخر بين آيات الله مما ذرأ فى الأرض وبين التذكر لها . وقال تعالى :

« وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » (٩) . و الشكر هنا دليل العقلانية لآيات الله . وقال تعالى : « وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون » (١٠) .

---

(١) سورة الأنفال آية ٢٢.
(٢) سورة يونس آية ١٠١.
(١) سورة الأعراف آية ١٨٥.
(٢) سورة الطارق آية ٥ - ٦ - ٧.
(٣) سورة الروم آية ٥٠.
(٤) سورة الحج آية ٤٦.
(٥) سورة الروم آية ٢٢.
(٦) سورة النحل آية ١٠ - ١١.
(٧) سورة النحل آية ١٢.
(٨) سورة النحل آية ١٣.
(٩) سورة النحل آية ١٤.
(١٠) سورة النحل آية ١٥.

تمتد الهداية بالسبل المادية إلى الهداية الروحية بالتفكر والإيمان بآيات الله ، ومخلوقاته.

وقال تعالى : « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » (١) . حفزا للعقول السليمة؛ وإثارة الأذهان المتعقدة العاقلة بالتذكر ، والاعتبار ، وعدم مساواة الخالق بالمخلوق . دعوات ربانية صريحه باستخدام العقل فى التأمل ، والتفكر فى آيات الله ، وأحكامه ، تتهاوى أمامها تخرصات المغتربين ، وبأن شريعه الإسلام تحجر على العقل ، وتمنعه من التفكر ، وكشف الحقائق . ولعله من قبيل التفكير القول : بأن استخدام العقل بالتأمل والتفكر هو من دلالات النبوة ، وبشائرها . فالنبى صلى الله عليه وسلم نزل عليه الوحى (عليه السلام) بالرسالة ، وهو فى أحوال الاستخدام العقلى فى التأمل ، والتفكر فى مخلوقات الله ، وعجائبه ، وآياته عندما كان فى غار حراء . ولا شك أن دلالات الإيمان تتلازم ، وتتزامن مع ظواهر التأمل والتفكر ، فالمنهج الإلهى بالفطرة ، والوحى ، والأدلة يتلازم مع مناهج العلم فى التأمل والتفكر والتبحر فى الحقائق . فالمنهج الروحى يتوافق مع المنهج العلمى فى أن كلا منهما يقودان إلى الهداية ، ويؤشران إلى دلالات الإيمان بالله الخالق المبدع الصانع لهذا الوجود ، وما فيه من مخلوقات ، وحقائق مادية .

سابعا : منهاج الإبداع ، والتحصيل العلمى ، والقدوة .

فالداعى المسلم قدوة ، والإبداع فى التحصيل العلمى ، والتعليم شيمته ، وهو ، بل عليه أن يؤسس منهاجه فى التحصيل ، والتعليم ، والدعوة للعلم على قواعد الإبداع فى التحصيل ، والإحاطه بالحقائق العلمية ، ودقائق المعرفة ، تحدوه ، فى ذلك تعاليم الشرع، وقواعده الكلية فى الإلمام ، والتحصيل ، والإتقان ، والإخلاص فى النية ، والسمو فى التناول ، والدقة فى التلقين ، إن منهاج الابداع ، والتحصيل العلمى تؤصله قواعد الشرع الكلية فى الاتقان . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » (٢)

وتؤصل ذلك المنهاج أيضا قواعد الشرع الكلية فى الإخلاص بالنية . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » (٣) . وتؤصل منهاج الإبداع العلمى أيضا قواعد

---

(١) سورة النحل آية ١٧ .

(٢) متفق عليه.

(٣) رواه الإمامان مسلم والبخاري.

الشرع الكلية فى السمو بالدعوة ، وعدم الكتمان . قال تعالى : « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ، إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم»(١). وقال تعالى : « إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك مايأكلون فى بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامه ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم»(٢) . وقال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه » (٣) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تعلموا العلم وعلموه للناس»(٤). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من سئل عن علم ثم كتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة » (٥) . وتؤصل منهج الإبداع ، والتحصيل العلمى أيضا قواعد الشرع الكلية فى الأمانة العلمية ، وعدم التحريف . قال تعالى : « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » (٦) . وقال تعالى : « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون»(٧) وتؤصل ذلك المنهج العلمى أيضا قواعد الشرع الكلية فى البحث والسؤال عن العلم. قال تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٨) . وقال تعالى : « الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا» (٩) . وتتناول قواعد الإبداع المنهجى فى التحصيل العلمى كذلك حسن السماع، ونبذ اللغو . قال تعالى : « والذين هم عن اللغو معرضون » (١٠) . وقال تعالى : «وإذا مروا باللغو مروا كراما » (١١) . وقال تعالى : « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » (١٢) .

منهاج القدوة فى التعلم والتعليم :

وعلى اعتبار أن الداعى المسلم ملتزم فى علاقاته بربه ، وعلاقاته بنفسه ، وعلاقاته بغيره من الأفراد . ويتأصل الالتزام فى أى موقع ومسلك كان عليه الداعى المسلم . فهو

---

(١) سورة البقرة آية ١٥٩ – ١٦٠.
(٢) سورة البقرة آية ١٧٤.
(٣) سورة آل عمران آية ١٨٧.
(٤) سنن الدارمي .
(٥) مختصر سنن أبي داوود . والجامع الصحيح للترمذي.
(٦) سورة البقرة آية ٧٥.
(٧) سورة البقرة آية ٤٢ .
(٨) سورة الأنبياء آية ٧.
(٩) سورة الفرقان آية ٥٩.
(١٠) سورة المؤمنون آية ٣.
(١١) سورة الفرقان آية ٧٢.
(١٢) سورة ق آية ٣٧.

ملتزم بالتعلم قبل أن يعلم ، وهو ملتزم بالعمل قبل أن يدعو . يطبق ما يدعو إليه واضعا من نفسه القدوة الحسنة ، والأنموذج الأمثل في الاقتداء ، والتعليم . قال تعالى: « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » [١] . ولقد أنكر القرآ ن الكريم عدم اقتران العمل بالعلم . وقال تعالي: « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون»[٢]. ويقتضي منهاج الاقتداء العقيدة بالعمل . سواء أكان العمل علما ، أو سلوكا ، أو مسلكا ، أو كسبا ، أو تعاملا ؛ فالعمل دليل الإيمان . ويقتضي منهاج الاقتداء الالتزام بالعلم تعلما وعملا . قال رسول الله صلى الله وعليه وسلم : « تعلموا تعلما فاذا علمتم فاعملوا » [٣] . ويقتضي أيضا الالتزام بالعلم تعلما ، وانتفاعا . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا حملة العلم اعملوا به ، فإنما الألم من عمل بما علم ، ووافق علمه عمله ، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم يخالف عملهم وتخالف سريرتهم علانيتهم » [٤] .

وقد اقترنت السنة النبوية الإيمان بالعمل .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يقبل الإيمان بلا عمل ، ولا عمل بلا إيمان » [٥] .

قال تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » [٦] .

ويقتضي منهاج التدرج أيضا مراعاة نوعية العلوم ، والموضوعات فيجب التركيز على أكثرها ضرورة ، وأكثرها سهولة في التحصيل ، فقد بين علماء سيكولوجية التعليم وجود فروق بين الناس ليس فقط بالنسبة لمستوياتهم الفكرية ، والإدراكية ، وإنما أيضا بالنسبة لقدراتهم النوعية فى التحصيل ، ولاشك أن تفاعل الإنسان المتعلم مع الموضوعات والمعلومات ، والتى هى أكثر التصاقا بالشخص ، وحاجته إليها . فحاجة الإنسان البالغ الراشد لنوعية من المعلومات تختلف عنها بالنسبة للإنسان البالغ غير الراشد، أو الصغير غير البالغ وكذلك يختلف أسلوب المناقشة بالنسبة للبالغين ، المتعلمين عن أسلوب الترديد بالنسبة للصغار .

---

(١) سورة التوبة آية ١٠٥.
(٢) سورة الصف آية ٣.
(٣) سنن الدرامي.
(٤) سنن الدرامي .
(٥) الجامع الصغير .
(٦) سورة النحل آية ١٢٥.

ثامنا : منهاج الأساليب التربوية فى التعليم :

تستند مناهج الشريعة الإسلامية فى الدعوة إلى العلم إلى أساليب ، ووسائل تربوية عديدة تتنوع بتنوع المستويات الفكرية ، والعلمية ، والعقلية للمتعلمين . وكذلك بتنوع العلوم الملقنة بحكم استخدامها قوة تأثيرها فى الأفراد ، وقوة أدائها فى التحصيل العلمى للمتعلمين ، وتوصيل المعلومات إلى أذهانهم . ولعلنا لا نبالغ فى القول : بأن المناهج الإسلامية فى التعليم تستخدم أفضل وأحدث الأساليب التربوية المعروفة الآن . والتى تعتبر فى معظمها من استحداث الإسلام . وأهم هذه الأساليب التربوية : -

أولا : أسلوب المحاولة .

ثانياً : أسلوب الحوار .

ثالثا : أسلوب القصة .

رابعا : أسلوب الإدراك الحسى والمشاهدة .

أولا - أسلوب المحاولة :

وهو أسلوب تربوى يستند إلى المحاولة ، والتجربة فى الوصول إلى الحقيقة العلمية والإلمام بالمعرفة . ويتناول أسلوب المحاولة القول ، والعمل معا . ويجد هذا الأسلوب أساسه فى السنة النبوية حيث استخدمه الرسول صلى الله عليه وسلم . مع أصحابه حافزا لهم على التعلم والعبادة بالاعتماد على أنفسهم ، ومحاولاتهم .

ففى الحديث الشريف أن صحابيا دخل المسجد فصلى فى ناحية منه ، ثم جاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكان يجلس مع بعض أصحابه . فقال : السلام عليك يارسول الله . فقال الرسول : وعليك السلام ارجع فصل فإنك لم تصل ، فصلى وعاد فراجعه الرسول ثلاث مرات ... فقال الرجل فى الثالثه : والذى بعثك بالحق لا أحسن غير هذا فعلمنى ؟ فعلمه الرسول صلى الله عليه وسلم وتركه يعيد صلاته حتى أتقنها ، والمسلمون يشاهدون ما يحدث .

وبنفس أسلوب المحاولة أيضا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستحفظ الصحابة الآيات والأدعية ، وكذلك القرآن الكريم ، والاستخارة .

ويجد أسلوب المحاولة بين الأساليب التربوية الحديثة ، وينسبه المربى « جون ديوى » الأمريكى إليه . ويسماه طريقة المشروع ، ويهدف إلى تكوين الشخصية العلمية للتلميذ بالاعتماد على نفسه ، ومحاولاته للإلمام بالحقائق العلمية .

وتستند طريقة المشروع إلى إثارة الإحساس لدى المتعلم بوجود مشكلة ، ثم يحيطها بالفروض التى قد تساعد على حلها ، ثم الشروع فى حل المشكلة بترجيح أحد الفروض

حتى يتوصل للحل النهائى للمشكلة ، ولعل هذه الطريقة لا تخرج فى كنهها عن طريقة المحاولة التى استنها الرسول صلى الله عليه وسلم ، والتى يستند إلى إجراء المحاولة ، والتجربة ، والاعتماد على النفس فى الفهم للحقائق والمعارف ، ولعلنا نستطيع القول أن أسلوب المحاولة هو أسلوب نبوى فى نشأته ، وسابق لنظيره الحالى .

ثانيا – أسلوب الحوار :

وهو اسلوب يستند إلى الحوار والتكرار ، وينسبه الفلاسفة الحديثون إلى « سقراط» حيث استخدمه بالأسئلة التى كان يوجهها لتلاميذه ؛ لاثارة أذهانهم إدراكا للمقصود . ولعلنا لا نجافى الصواب لو قلنا : أن أسلوب الحوار قديم بقدم الإسلام نفسه . ويجد أساسه فى القرآن الكريم ، والسنة النبوية . قال تعالى : « قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ماتعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ،ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولى دين»[1] . حوار مع الكافرين على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، يحدد لكل دينه فى الاتباع . وقال تعالى : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » [2] . حوار إلهى لرسوله وللمؤمنين يجسد قواعد الإلوهية ، والتوحيد فى العبادة . وقال تعالى : « قل يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون » [3] . حوار قرآنى مع أهل الكتاب يدعوهم إلى قول الحق، وعدم كتمانه ، أو لبسه بالباطل . وقال تعالى : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » [4] .

دعوة ربانية إلى أهل الكتاب إلى قول الحق ، والعبادة لله والوحدانية له . وقال تعالى: « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا » [5] . وبالنسبة للسنة النبوية : (أتدرك ما حق الله على العباد يامعاذ) ؟ وكررها ثلاثا ومعاذ يجيب فى كل مرة (الله ورسوله أعلم) . وبعد الثالثة قال الرسول : « إن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا » [6] . و أيضا ففى الحديث الشريف إن الرسول صلى الله عليه وسلم سأل معاذ بن جبل حين أرسله قاضيا إلى اليمن . بم تقضى ؟ فأجابه معاذ: بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو [7] .

---

(١) سورة الكافرون .
(٢) سورة الصمد .
(٣) سورة آل عمران آية ٧١.
(٤) سورة آل عمران آية ٦٤.
(٥) سورة الأنعام آية ١٥١.
(٦) متفق عليه .
(٧) متفق عليه .

وأيضا فى الحديث الشريف ان الرسول صلى الله عليه وسلم سأل أصحابه : أتدرون من المفلس ؟ قالوا : المفلس فينا من لا درهم له ، ولا متاع . قال : المفلس من أمتى من يأت يوم القيامه بصلاة ، وصيام ، وزكاة ، ويأتى وقد ضرب هذا ، وقذف هذا، وشتم هذا ، فيأخذ هذا من حسناته ، وهذا من حسناته ، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه ، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثم طرح فى النار [1] . ويؤصل أسلوب المحاورة أيضا الحديث الشريف عن محاورة وأسئلة رسول الله من الملائكة جبريل « عليه السلام » رسول الله من البشر محمدا صلى الله عليه وسلم : فقد روى عمر بن الخطاب أن رجلا حسن الثياب ليست عليه متاعب السفر دخل على الرسول صلى الله عليه وسلم وسأله عن الإسلام ، وعن الايمان ، وعن الإحسان ، وعن علامات الساعة، والرسول صلى الله عليه وسلم يجيبه ، والسائل يصدقة ، ونحن نعجب لذلك . ويؤصل جدوى أسلوب الحوار فى التعليم القرآنى ، والنبوى مخاطبته الحواس العقلانية، والمنطقية فى الإنسان للتفكر ، والبحث عن الحقيقة ، والإيمان بها ، ومن ثم تثبتها فى النفوس ، والأذهان ، ولقد تجلى الأسلوب الحوارى القرآنى واضحا فى إثارته للكثير من القضايا الايمانية جعلها محورا للنقاش ، والتفكير ، والتبحر . قال تعالى : « وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم إنْ هم إلا يظنون ، واذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا ائتوا بآياتنا إن كنتم صادقين » [2] .

وقد أجابهم الله سبحانه وتعالى بقوله : « قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون » [3] .

وقال أيضاً : « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ماكنتم تعملون »[4].

وقد بين سبحانه وتعالى قضية الحياة ، والموت ، والجمع يوم القيامة ، وأنها من صنع الله ، وهو قادر على ذلك ، وكذلك التدوين لكل ما يعلمونه من شواهد الكفر ، والضلال سيرونه عيانا فى كتاب معلوم يشهد عليهم يوم القيامة ، ومن تلك الشواهد انكارهم للساعة . وقال تعالى : « واذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندرى ما الساعة إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » [5] . وفى أكثر من موضع يحاور سبحانه وتعالى الكفار مثيرا قضية الخلق ، وانه الخالق الوحيد . قال تعالى : «قل أرايتم ما تدعون من دون الله أرونى ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى

---

(١) متفق عليه .

(٢) سورة الجاثية آية ٢٤ ، ٢٥.

(٣) سورة الجاثية آية ٢٥.

(٤) سورة الجاثية آية ٢٩.

(٥) سورة الجاثية آية ٣٢.

السموات أئتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين » (١) . وبالنسبة لقضية الكتاب المنزل حاورهم سبحانه وتعالى : وبلسان نبيه صلى الله عليه وسلم . قال تعالى : « أم يقولون افتراه قل إن أفتريته فلا تملكون لى من الله شيئا هو أعلم بما تفيضون فيه كفى به شهيدا بينى وبينكم وهو الغفور الرحيم » (٢) . ويتتابع الرد القرآنى عليهم مفحما اياهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم . قال تعالى : « قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلى وما أنا إلا نذير مبين » (٣) . ففى هذا النص القرآنى يضع الرسول نفسه مع غيره من الرسل فى الحق فى الانبعاث ، وأنه لا علم له لمصيره ، ومصيرهم أى الكفار ، وما جاءهم به ما هو إلا ما أوحى إليه فقط . وتجيء ثمرة المحاورة تعلمينا للرسول « صلى الله عليه وسلم » وللمؤمنين ، وخزيا للكافرين الجاحدين ، وذلك فى قوله تعالى : « وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين ، إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٤) .

وفى محاولته للكافرين دعاهم الله إلى العقلانية ، والتفكر فى قضيه بعث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومن قبيل النصح ، والإنذار فى آن واحد . قال تعالى : « قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدى عذاب شديد » (٥) . وكذلك فكثيرا ما يتأمل أسلوب الحوار القرآنى فى قواعد المنطق فى رده على الكافرين . ففى إحدى القضايا القرآنية المطروحة قضية البعث فإننا نجد أن الرد القرآنى كان يبنى على المنطق العقلانى . قال تعالى : «وقالوا أءذا كنا عظاما ورفاتا أءنا لمبعوثون خلقا جديدا » (٦) . تساؤل من الكافرين تحده ظواهر الاستغراب ، والدهشة كيف ؟ وأى ، ومن سيعيد خلقهم اذا ما أصبحوا رفاتا عظاما ؟؟ ! تساؤل تحدده عوامل التحدى والتعدى على أبسط قواعد العقلانية . والمنطق فى قضية الخلق ، والبعث ، ومن هذا اتسم الرد القرآنى بظواهر التحدى ، وقواعد المنطق العقلانى . فقد تحداهم مثبتا القدرة الإلهية فى الخلق ، والبعث . فقال تعالى : «قل كونوا حجارة أو حديدا » (٧). فهو قادر على ابتعاثكم ، وخلقكم من جديد لاتعجزونه.

---

(١) سورة الأحقاف آية ٤.
(٢) سورة الأحقاف آية ٨.
(٣) سورة الأحقاف آية ٩.
(٤) سورة الأحقاف آية ١٢ - ١٣.
(٥) سورة سبأ آية ٤٦.
(٦) سورة الإسراء آية ٤٩.
(٧) سورة الإسراء آية ٥٠.

وبأبسط قواعد المنطق فكما خلقكم أول مرة يعيد خلقكم وابتعاثكم مرة أخرى . قال تعالى ": « أو خلقا مما يكبر فى صدروكم فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا »[1] .

وبالنسبة للسنة النبوية تؤصل جدوى الأسلوب الحوارى النبوى قواعد الإثارة للأذهان ، والاستيعاب للمعانى باستخدام أساليب التساؤل ، والتكرار دعائم أسلوب الحوار فى المناقشة . ففى الحديث الشريف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه مرة: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، قلنا بلى يارسول الله . قال الإشراك بالله وعقوق الوالدين . وفى رواية وقتل النفس ، وكان متكئا فجلس . فقال : ألا وقول الزور ، ألا وقول الزور ، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت»[2] .

ثالثا – أسلوب القصة :

وهو أسلوب يستند إلى سرد القصص والأحداث ؛ إثارة للأذهان ، والعواطف فى التفكر ، والاتعاظ ، وعلى سبيل الترغيب ، والترهيب .

وبالأسلوب القصصى أثار القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرا من القضايا الإيمانية، والعلمية ويسردهما للعديد من قصص الأنبياء والرسل ، والأمم ، للعبرة ، والاتعاظ . قال تعالى : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين »[3] . وقال تعالى : « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك فى هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين »[4] .

وفى مخاطبته للأحاسيس والعواطف ، والوجدان ، والشعور ، يواصل أسلوب القصة أفضل جوانب العقلانية فى الدعوة ، والتبليغ للعلم ، ومن ثم إما إلى الإيمان بالاتعاظ ، وإما إلى الجحود بالنكران . وفى الأسلوب القصصى يكون أسلوب الدعوة إلى العلم بحقائق الديانات والإلوهية . وحقائق الوجود ، والكون والمخلوقات ، وحقائق الخلق ، والبعث . وإلى الفوز بالرحمة الربانية ، والثواب الإلهى لكل متعظ ، ومعتبر وإلى الخسران المبين للرحمة الربانية ، والطرد منها لكل جاحد ناكر . فهذه قصص الأمم المؤمنة ، وكيف سعدت بإيمانها . وتلك قصص الأمم الكافرة ، وكيف شقيت بجحودها، والسرد الإلهى لتلك القصص وارد بالأمثلة المحددة لها . وأسمائها ، فهذا رسول الله (نوح) أرسل إلى قومه لينذرهم فكذبوه إلا قليلا منهم فأغرقوا بالطوفان . قال تعالى :

---

(١) سورة الإسراء آية ٥١.

(٢) صحيح البخاري – فتح الباري .

(٣) سورة يوسف آية ٣.

(٤) سورة هود آية ١٢٠.

« قال نوح رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا »[1]. وهذا مصيرهم أن أغرقوا بالطوفان ، وادخلوا النار خالدين فيها . قال تعالى : « مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون أنصارا » [2] . وهذه قصة رسول الله (هود) مع قومه عاد الذين طغوا في البلاد ، وأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب . وأهلكوا بريح صرصر عاتية – قال تعالى : « وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية ، سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية » [3] . وهذه قصة رسول الله (صالح) مع قومه أصحاب الحجر . وكيف عقروا الناقة ، آية الله لهم . وكيف عوقبوا بيوم الظلة . قال تعالى : «ولقد كذب أصحاب الحجر المرسلين . وآتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضون » [4] . وعاقبهم الله بالصيحة . قال تعالى : « فأخذتهم الصيحة مصبحين » [5] . وفي موضع آخر قال تعالى : « ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب » [6] . وعاقبهم الله بالصيحة . قال تعالى : « وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين » [7] . وهذه قصة رسول الله (شعيب) مع قومه أصحاب الأيكة ، وكيف كذبوه ، وهددوه فعاقبهم الله . قال تعالى : «قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز»[8] . فعاقبهم الله بالصيحة ، والرجفة . قال تعالى : « ولما جاء أمرنا نجينا شعيبا والذين آمنوا معه برحمة منا وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين » [9] . وقال تعالى : « فكذبوه فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في ديارهم جاثمين»[10] . وهذه قصة أبي الأنبياء رسول الله « إبراهيم » خليل الرحمن مع قومه وزعيمهم "« النمرود » الذي حاج إبراهيم في ربه . قال تعالى : « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب

---

(١) سورة نوح آية ٢١.
(٢) سورة نوح آية ٢٥.
(٣) سورة الحاقة آية ٦ – ٧.
(٤) سورة الحجر آية ٨٠ – ٨١.
(٥) سورة الحجر آية ٨٣.
(٦) سورة هود آية ٦٤ – ٦٥.
(٧) سورة هود آية ٦٧.
(٨) سورة هود آية ٩١.
(٩) سورة هود آية ٩٤.
(١٠) سورة العنكبوت آية ٣٧

فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين »[1] . وقد استجاب الله سبحانه وتعالى لدعوة خليله « إبراهيم » برزق أهله والذين آمنوا من الثمرات إلا أنه عمم الرزق لمن كفر ولكن على أن يعقب التمتع العذاب؛ جزاء للكفر . قال تعالى : «ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير »[2] . وهذه قصة رسول الله (لوط) مع قومه الذين فسقوا بإتيان الذكور ، دون النساء ، فعاقبهم الله بجعل قراهم عاليها سافلها . قال تعالى : « فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود »[3] . وهذه قصه رسول الله (موسى) كليم الله مع قومه قوم « فرعون » و «قارون » وكيف استكبروا عن آيات ربهم، فأذاقهم الله وبال أمره وأغرقهم » قال تعالى: « وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى فأوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع الى إله موسى وإنى لأظنه من الكاذبين ، واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون »[4] . وعاقبه الله بما استكبر ، وأغرقة باليم هو وجنوده . قال تعالى : « فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم فانظر كيف كان عاقبه الظالمين »[5] . وهذه قصة رسول الله « عيسى » كلمة الله مع قومه بنى اسرائيل ، وكيف أتاه المعجزات دلائل صدق نبوته ، وكيف حاولوا قتله فرفعه الله إليه . وأولى آياته معجزه خلقه . قال تعالي: « إذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين»[6] . وآخر معجزاته رفعه إلى السماء دون قتال، تكريما له ، وإكمالا للرسالة المحمدية بالنزول إلى الأرض ثانية. قال تعالى : « ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين، إذ قال الله يا عيسى إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون »[7] . ويسرد النص القرآنى قصة خلق « عيسى » عليه السلام، وكما خلق آدم وبنى أدم من تراب . قال تعالى : « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون »[8] . وتسرد النصوص القرآنية تؤازرها السنة النبوية القصص العديدة للأنبياء مع أقوالهم ، ولا يتسع المجال للسرد الأكثر ويكفينا القول : إن حكمة الله فى السرد القصصى ما هى إلا الدعوة لبنى البشر للإيمان ، والاتعاظ .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٨.

(٢) سورة البقرة آية ١٢٦.

(٣) سورة هود آية ٨٢.

(٤) سورة القصص آية ٣٨ - ٣٩.

(٥) سورة القصص آية ٤٠.

(٦) سورة آل عمران آية ٤٥.

(٧) سورة آل عمران آية ٥٤ - ٥٥.

(٨) سورة آل عمران آية ٥٩.

رابعا – أسلوب الإدراك الحسي والمشاهدة :

وهو أسلوب يستند إلى الإدراك ، والحس ، والمشاهدة للأمور المادية والحسيه . أو ضرب الأمثال بها ؛ وذلك تقريبا للمعنى إلى الأذهان ، وللمحسوس إلى المعقول . وينسب الفلاسفة المربون هذه الطريقة الى المربية الإيطالية « منتسورى » حيث استطاعت بهذه الطريقة علاج ضعاف العقول . وذلك بالاستشهاد بالأمور الحسية المشاهدة ، وعيانا أمامهم تقريبا للمعنى إلى أذهانهم . ولعل أسلوب الإدراك الحسى يجد أساسه في النصوص القرآنية والنبوية وانه إسلامى فى نشأته . فالنصوص القرآنية فى تقريبها للمعنى إلى الآذهان تستخدم هذا الأسلوب بالاستشهاد بالمحسوسات . وضرب الأمثال للأمور الحسية ، والمشاهدة . ومن هنا تتجلى فاعلية هذا الأسلوب فى تثبيت المعانى فى الأذهان، واستظهارها . ويصور النص القرآنى حالة المشرك بالذى قطع حبل النجاة بيده، ولم يعد هناك أحد ينصره من دون الله . قال تعالى : « من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح فى مكان سحيق » [(1)] . إنه تشبيه فنى رائع لحالة الكافر المشرك ، وكأنه يخر من السماء وإلى مكان سحيق لا يجد ملجأ له من دون الله . وفى حالة تشبيهية أخرى ، يصور النص القرآنى عظم الأجر للنفقة ومضاعفتها بأمر محسوس هو السنبلة التى يتضاعف ثمرها . قال تعالى : « مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم »[(2)]. ويصور النص القرآنى وهن الأساس الذى يقوم عليه الشرك ، بأوهن البيوت هو بين العنكبوت . قال تعالى : « مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون » [(3)] . ويصور النص القرآنى متاع الحياة الدنيا القليل بالفناء ، والاضمحلال ، وكالهشيم الذى تزوره الرياح . قال تعالى : « واضرب لهم مثل الحياه الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذوره الرياح » [(4)] . وتجد النصوص القرآنية أسلوب الإدراك الحسى أيضا فى ضرب الأمثلة الحسية العديدة . وفى مقابلة الأمثلة المتضادة فيما بينها . قال تعالى : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض كذلك يضرب الله الأمثال » [(5)] . فالنص القرآنى يصور الباطل بالزبد الذى يحمله السيل لا قيمة له ،

(١) سورة الحج آية ٣١.
(٢) سورة البقرة آية ٢٦١.
(٣) سورة العنكبوت آية ٤١.
(٤) سورة الكهف آية ٤٥.
(٥) سورة الرعد آية ١٧.

ولا فائدة منه . ويصور الحق بالماء الباقى فى الأرض تستفيد منه ، ويستفيد الناس منه. ومن الأمثلة المحسوسة تضمنها النصوص القرآنية أسلوبها الادراكى فى الحس، والمشاهدة الجنة ، والنار وكصور متضادة تصور احداها جزاء الخير ، وتصور الأخرى جزاء الاثم . تمثل الصورة الأولى أحوال أهل الجنة ، ونعيمها . قال تعالى : «وجوه يومئذ ناعمة ، لسعيها راضية ، فى جنة عالية ، لا تسمع فيها لاغية ، فيها عين جارية ، فيها سرر مرفوعة ، وأكواب موضوعة ، ونمارق مصفوفة ، وزرابى مبثوثه »(١). وتمثل الصورة الثانية أحوال أهل النار ، وجحيمها . قال تعالى : « هل أتاك حديث الغاشية ، وجوه يومئذ خاشعة ، عاملة ناصبة ، تصلى ناراً حامية ، تسقى من عين أنية، ليس لهم طعام إلا من ضريع ، لا يسمن ولا يغنى من جوع » (٢) . صورة أخرى يجسدها النص القرآنى بضرب الأمثلة الحسية ، وتتعلق بالبعث ، والنشور ، وأحوال يوم القيامة . قال تعالى : « فاذا نفخ فى الصور نفخة واحدة ، وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة، فيومئذ وقعت الواقعة ، وانشقت السماء فهى يومئذ واهية » (٣) . وقال تعالى : « إذا وقعت الواقعه ، ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة ، إذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا ، فكانت هباء منبثا » (٤) . وقال تعالى : « القارعة ، ماالقارعة ، وما أدراك ما القارعة ، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش » (٥) . وقال تعالى : « ونفخ فى الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » (٦) . وتستشهد النصوص القرآنية بالأمثلة الحسية الدنيوية فى محاجتها للناس واثبات القضايا الإيمانية . قال تعالى : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون » (٧) . وأيضا تجد النصوص النبوية أسلوب المشاهد الحسية فى كثير من الأحاديث .

فقد روى الأمام احمد عن جابر قال : « كنا جلوسا عند النبى صلى الله عليه وسلم فخط خطا أمامه وقال : هذا سبيل الله . وخطين عن يمينه ، وخطين عن شماله وقال : هذه سبل الشيطان . ثم وضع يده فى الخط الأوسط وتلا قوله تعالى : وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون»(٨).

---

(١) سورة الغاشية آية ٨ - ١٦.
(٢) سورة الغاشية آية ١ - ٧.
(٣) سورة الحاقة آية ١٣ - ١٦.
(٤) سورة الواقعة آية ١- ٦.
(٥) سورة القارعة آية ١ - ٥.
(٦) سورة يس آية ٥١.
(٧) سورة يس آية ٨٠.
(٨) سورة الأنعام آية ١٥٣.

وفى حديث آخر : سأل الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة » ؟ أجاب : « هل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ؟ قالوا لايارسول الله » ، وقال : « هل تضارون فى رؤية الشمس ليس دونها سحاب » ؟ قالوا: لا يارسول الله . قال : « فانكم ترونه كذلك » (١) .

(١) جامع الأصول

المحور الثانى
قضايا إشكالية فى المنهجية

١ - أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية .

٢ - نقد مناهج العلوم الإنسانية وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية .

٣ - العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمى والتنظير الأيديولوجى .

٤ - منهج التعامل مع المصطلحات .

٥ - المنهج العلمى والروح العلمية عند ابن خلدون .

أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية

د . علا مصطفى أنور

تهدف العلوم جميعها إلى التوصل للمعرفة العلمية ، وتحاول أن تستقى هذه المعرفة من الواقع ويمثل الواقع السياق الذى تقع فيه الوقائع الطبيعية والظواهر الاجتماعية والإنسانية ، فالواقع موجود قبل أى تصوره أو إدراك ، فهو خارج أى معرفة ولا يمكن لأى معرفة أن تزعم أو تدعى أنها هى الواقع .

وكى يصل العلماء إلى المعرفة العلمية ، كل فى مجاله ، لا بد من اصطناع مسار عقلانى أو فكرى عام يتيح الربط بين مجموعة من العمليات الفنية ، هذا المسار هو المنهج . فالمنهج هو مجموعة من العمليات الذهنية تتيح تحليل الواقع وفهمه وتفسيره . وهكذا يعتبر المنهج جوهر العلم ، وبدونه لا يمكن أن توجد أى معرفة ، ويتعين ونحن فى هذا السياق أن نميز بين المنهج وأساليب البحث أو أدواته ، فالأخيرة تتمثل من مجموعة من الإجراءات تتخذ من أجل تحقيق العمليات المتوافقة مع خطوات المنهج فهى إذاً أدوات يستعين بها المنهج ، ضمن أشياء أخرى ليصل إلى المعرفة، وإذا كنا بصدد الحديث عن المنهج فى إطار العلوم الإنسانية فإننا كثيراً ما نصادف تسميات أخرى تطلق على نفس مجموعة العلوم ، مثل "علوم الإنسان " أو " علوم اجتماعية " .وفى الواقع إنه لا يوجد تعريف محدد ومباشر ومتفق عليه بين كافة العلماء والباحثين حول التسمية الأفضل لهذه المجموعة من العلوم التى تشمل كل من علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، وعلم الاقتصاد ، والعلوم السياسية ، والقانون ، واللغويات ، وعلم النفس ، والتاريخ . وتفضيلنا لتسمية دون الأخرى لا يعنى أولويه للفرد على المجتمع ، وإنما نحن نفترض دائما أن الحديث يدور عن الفرد داخل إطار المجتمع الذى يمثل إطاره الطبيعى . واذا حدث أننا استخدمنا " علوم إنسانية " أو " علوم اجتماعية " فإننا نستخدمها كمترادفات ، وتسميتنا لهذه المجموعة بالعلوم يعنى أنها تهدف إلى الكشف ، وإلى إجلاء ما غمض من حياة البشر الفردية والاجتماعية . ويشير لفظ " علم" إلى قابلية الظواهر الإنسانية للدراسة العلمية الجادة القائمة على الملاحظة والوصف والتحليل والفهم والتفسير ، وإن كان التنبؤ والتحكم عسير المنال فى هذا المجال.

وقد جاءت فلسفة العلوم الإنسانية ، أو فلسفة العلوم الاجتماعية (والتسميتان سواء) وليدة اهتمام نشأ لدى الفلاسفة للإجابة على أسئلة يثيرها الواقع الاجتماعى

والبحث العلمى ، والتى لم تجد إجابات شافيه لها من جانب العلماء المتخصصين فى تلك العلوم . وموضوع هذا الفرع من الفلسفة هو تلك العلوم ، ومهمته هو التحلل النقدى لمناهجها وافتراضاتها ومصادراتها ومعطياتها ، وذلك بهدف إقامة – إن أمكن – نظرية تحاول أن تجيب على كافة التساؤلات التى يستدعيها الواقع الاجتماعى .فإذا كانت " فلسفة العلم " هى القاعدة التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، فلا أقل من أن تكون "فلسفة العلوم الإنسانية " أو " فلسفة العلوم الاجتماعية " هى القاعدة التى تقوم عليها العلوم الإنسانية أو العلوم الاجتماعية (١) .

أزمة المنهج :

إن الأزمة فى المنهج وليدة أزمة فى العلم ذاته . فبالنسبة للعلم الطبيعى ، يقال أن وظيفته هى الفهم والتنفس والتنبؤ والتحكم ، إلا أن العلوم الطبيعية ذاتها لم تستطع بواسطة منهجها التجريبى المعروف التوصل إلى تحقيق الدقة والأحكام التى تطمح إليهما . بدليل ظهور دعوات تطالب بعدم التقيد بمنهج واحد محدد للبحث ، وبترك حرية الاختيار مفتوحة أمام الباحث العلمى ، فالطبيعة تكشف عن نفسها بواسطة مجموعة من المناهج وليست بواسطة منهج بعينه ، ومن الخطأ أن نقيد أنفسنا مقدماً (٢) فإذا كانت العلوم الطبيعية تمر بهذا المأزق، فكيف يكون الوضع بالنسبة للعلوم الإنسانية ؟ وفى الواقع إن الأزمة تنشأ من الخلاف حول بعض القضايا ، نذكر أهمها وهى طبيعية موضوع الدراسة ثم إختيار المنهج الملائم لدراسة كافة الظواهر الإنسانية : اجتماعية واقتصادية وسياسية ونفسية ... وتبدو المشكلة أكثر حدة فى المجال البحثى المحلى حيث لا زالت المناهج التقليدية سائدة ، أو حيث يغيب المنهج تماماً .

(١) موضوع الدراسة :

تعددت الآراء إزاء موضوع الدراسة الإنسانى والاجتماعى . فالبعض رأى الظاهرة الاجتماعية فى بساطة الواقعة الطبيعية ، ومن ثم تخضع للدراسة العلمية الدقيقة ، والبعض الآخر جاهر بتعقدها وصعوبة إخضاعها للمنهج العلمى . وبين الطرفين ظهرت آراء متعددة ، بعضها يعترف بصعوبة مادة الدراسة مع إمكان دراستها دراسة علمية، والبعض الآخر وصل إلى درجة من التطرف جعله يرفض النظر إليها على أنها علوماً على الإطلاق ، بحجة غياب الاطراد والتجربة ونسبية قوانينها (٣) . ويمثل الفريق الأول

١– علا مصطفى أنور . التفسير فى العلوم الاجتماعية . دراسة فى فلسفة العلم القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨. ص ٧.

٢– Feyerabend, P. Anarhist Theory of Knowledge. .Against Method. Outline of An London: new left Books, 1975.

٣– انظر توفيق الطويل " إشكالية العلوم الاجتماعية " إنها ليست علوما فى إشكالية العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٤. ص ١٣– ٢٥

الموقف الطبيعى الذى رأى أن الاختلاف الظاهرى من معطيات العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية قد نشأ من الفشل فى الاعتراف بأن المعطيات المباشرة فى كل العلوم ما هى سوى استجابات إنسانية لشئ أثار تلك الاستجابات فالمعلومات فى عالمنا تعرف عن طريق الاستجابات الإنسانية ومنها نستخلص وجود أى ظاهرة وخصائصها . فالعادة أو الفكرة أو المعتقدة كمعطيات ، حقيقية وملموسة وملاحظة وقابلة للقياس ، أى تخضع للدراسة العلمية مثل قطعة الحجر أو المنضدة أو الحيوان (١) . معنى ذلك أن تصنيف الموضوع إلى " طبيعى " أو " مادى " أو " حضارى " أو " اجتماعى " أو " إنسانى " لا غبار عليه بشرط ألا يترتب عليه افتراض أن هذه التصنيفات تؤثر على الطريقة التى نتعرف بها على الظاهرة موضع البحث والدراسة .

ويرى هذا الفريق أن الفارق الأساسى بين مجموعتى العلوم يكمن فى عدد العوامل التى لابد من أخذها فى الاعتبار أثناء عمليات التفسير والتنبؤ بالنسبة للأحداث الطبيعية والاجتماعية ، إلا أن هذا الاختلاف ، فى رأيهم ، ليس إلا اختلاف فى الدرجة. وكما أن الظواهر فى العالم الطبيعى ليست متجانسة كما يظن الكثيرون ، فإن الظواهر فى العالم الإنسانى ليست متعايرة بالصورة التى يخشى كثيرون أن تكون عليها (٢) وقد رفض هؤلاء التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على أساس أن الأولى علوم دقيقة Exact والثانية علوم غير دقيقة فالفارق بين النوعين هو فرق فى الدرجة وليس من حيث المبدأ ، فالدقة لا تنطبق على كل العلوم الطبيعية ، ولكن على بعض مجالات الفيزياء فقط فمثلاً الهندسة المعمارية والطب يعتبرا "علمين" إلا أنهما غير دقيقين وذلك لاعتمادهما على عمليات استنتاجية غير منهجية . بينما نجد أن علوماً مثل الاقتصاد وعلم النفس يعطيان استنتاجات دقيقة ، وفى نفس الوقت لديهما اعتماد على أحكام حدسية. وهذا يدل على عدم وجود حد فاصل بين العلوم الدقيقة وغير الدقيقة . كما أن عدم الدقة ليست صفة قاصرة على العلوم الاجتماعية وحدها .

وينتمى هذا الفريق الذى عرضنا رأيه فى موضوع الدراسة الإنسانية والاجتماعى إلى المدرسة الوضعية Positioism كما تبلورت على يد كونت Auguste Compte ودوركايم Emile Durkeim ، وكما تطورت لدى الوضعيات المحدثه Neo-positioism والمدرسة السلوكية Behaviorism . وقد قام موقفهم الفلسفى فى مجمله على رفض قيام أى نظرية أو فلسفة ، والبعد عن أى اتجاه تأملى ، وذلك لصالح الدقة والوضوح ، وتفضيل المسائل القابلة للحل علمياً ، والمفيدة عملياً.

١- Lundberg, G.A.,the Postulates of Science and their Implictions for Sociology. in philosophy of the Social Aciences. A. Reader. ed .by M. NatansonN.Y:Random House, 1963 pp.33-72-p.52.

٢- Machlup. F.Are the Social Sciences Really Inferior? in philosophy of the Social Sciences.op.cit. pp.158-180.p.161.

أمـا أصـحـاب الاتجـاه المقـابل وهـو الاتجـاه اللاطبـيـعى أو اللاوضـعى Anti-naturalistic or negative ، فيقولون بتميز الظاهرة الإنسانية من الواقعة الطبيعية ، ويؤكدون على وجود فارق واضح بين وحدة المجتمع ووحدة الطبيعة . فوحدة الطبيعة تنبع من ملاحظة شخص ، بينما وحدة المجتمع لا تحتاج إلى ملاحظة ، إذ أنها شئ مدرك بواسطة عناصره ، فهذه العناصر نفسها وحدات مركبة واعيه [1] . وأبرز ما يميز الظاهرة الإنسانية هو تعقدها بسبب قلة تكرارها ، إلى درجة أنها قد تحدث مرة واحدة فقط ، فى بعض الأحيان . هذا علاوة على تغيرها ، فإذا كنا نستطيع فى مجال العلم الطبيعى أن ننظر إلى أن كل وحدة تتطابق مع الأخرى ، فإن هذا لا يتحقق فى المجال الاجتماعى سوى فى حدود ضيقة للغاية ، ومثل الإحصاء السكانى (المواليد والوفيات مثلاً) .

وإذا كان من السهل عزل عامل واحد فى مجال العلم الطبيعى وإجراء الدراسة عليه ، فإن هذا شبه مستحيل فى المجال الإنسانى حيث يتميز الواقع بتشابك مواقفه وإستحالة تغيير عامل واحد دون التأثير على بقية العوامل المتداخلة معه .

ولما كانت الدراسة فى المجال الإنسانى تتخذ كموضوع لها الفرد والمجتمع ، فيرى هذا الفريق أن هذين القطبين لا يتمثلان فى مجرد سلوك يخضع للدراسة بطريقة آليه ، وإنما توجد علاقة ديالكتيكيه بينهما . فالداخل والخارج بين الفرد والمجتمع ليسا بشيئين منفصلين ، وإنما هما يحددان معاً الموقف المتسق للإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً . ووجود الفرد إذا ما حللنا محتوياته ليس مجرد جزء اجتماعى وجزء فردى ، ولكنه منتمى إلى الفئه الأساسية والحاسمه والثابتة للوحدة التى نستطيع أن نقول عنها أنها تركت أو تعاقب لخاصيتين متعارضتين منطقياً للإنسان : الخاصية الخاصة بوظيفته كعضو فى المجتمع ونتاج ومحتوى له ، والخاصية المقابله التى تقوم على وظائفه ككائن مستقل ، والتى تتوجه إلى حياته من خلاله هو ومن أجله هو .

أن المجتمع لا يتكون من مجرد أفراد غير مجتمعين ، ولكن من كائنات تشعر ، من جهة ، أنها موجودات فردية كاملة ......إن الصفات الفطريه والعلاقات الشخصية والخبرات الحاسمة تجعل لكل شخص فرديه وعدم تكرار ، سواء فى تقدير الشخص لنفسه أو فى تفاعله مع الآخرين[2] . إن فهم الآخر إذاً وهو يمثل هنا موضوع الدراسة لا يمكن أن يصل ، فى رأى هذا الفريق ، إلى الدقة الموجودة فى علوم مثل الفيزياء أو الكمياء ، لتميز تلك العلوم ببساطة موضوع الدراسة .

١- Summel,G., How is a Science of Society possible?in philosophy of the Scial-sciences , op.cit.

٢- Ibid., p.86-87.

(٢) المنهج

يواجه من يتصدى لدراسة منهج العلوم الإنسانية بعدم اتفاق العلماء وفلاسفة العلم فيما بينهم بشأنه . وقد ظهر هذا الخلاف واضحاً منذ النشأة الحديثة للعلوم الإنسانية أو الاجتماعية ، في القرن التاسع عشر –علما بأن إرهاصات علم الاجتماع قد ظهرت على يد ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦م في " مقدمة " وأطلق عليها " علم العمران والاجتماع البشري" .

فنجد من جهة من ينادي بوحدة المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية . فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلوم الطبيعية قد وصلت إلى درجة كبيرة من التقدم مما يجعل مناهجها تقدم مثالاً جديراً بالاحتذاء والتطبيق في المجال الإنساني . فالإنسان ، في رأيهم ، ليس إلا جزءاً من العالم الطبيعي ، ويفسر في نطاق التفسير العام للنظام الطبيعي ، ومادة العلاقات الإنسانية ، إذا أريد لها أن تكون علماً فلا مندوحه لها عن السير في نفس الطريق المنطقي الذي تسير فيه بقية العلوم الطبيعية ، وليس في مادة العلاقات الإنسانية ما يتنافى مع استيفاء الشروط المنطقية الضرورية لكل بحث علمي ، فالفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية الأخرى هو فرق في تعقد التفصيلات وكثرتها ، مما يجعل مواقفها أعسر تناولاً من المواقف الطبيعية الأخرى ، ولكن ذلك يجعل تطبيق المنهج العلمي على العلوم الإنسانية أكثر صعوبة ولا يجعله من الناحية المنطقية مستحيلاً [1] .

لقد أصر أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة تطبيق مناهج البحث المستخدمة في العلوم الإنسانية . وبقدر تطبيق تلك المناهج بقدر ما تعتبر العلوم الإنسانية واقعة في مجال العلوم الطبيعية ، وبالتالي تعتبر علوماً مستقلة . وقد اعتبروا أي تقاعس في هذا الاتجاه مسئولاً عن البطء في تقدم تلك العلوم في مواجهة تقدم العلوم الطبيعية . وقد مثل هذا التقدم تحدياً ، يتعين عليهم مواجهته للوصول بعلومهم إلى مستوى يقارب مستوى العلوم المتقدمه. واتساقاً مع اتجاههم هذا ، فهم يقولون بإمكانية وجود قوانين عامة في العلوم الإنسانية . فيرى فيلسوف العلم " جرانبوم" أن السلوك الانساني –الفردي والاجتماعي– إذا لم يعرض لتتابعات عله ومعلول ، أو سبب ونتيجه فإنه يعني أن المنهج العلمي غير صالح لكشف طبيعة الإنسان ، ولن يستطيع علم النفس أو العلوم الاجتماعية الوصول إلى مكانة العلوم . ورداً على القول بأن كل إنسان فريد ولا يشبه أي فرد آخر وبالتالي فإن سلوكه لا يخضع للوصف السببي ولا يمكن التنبؤ به ، رداً على هذا يرى " جرانبوم" إن كل جزئية في العالم ولا شك فريدة ، سواء كانت شيئاً

١- زكي نجيب محمود . المنطق الوضعي ، الجزء الثاني : في فلسفة العلوم . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ،١٩٦٦ ،ص ٣٠٣.

مادياً أو حدثاً أو كائناً بشرياً ، وتفرد الأحداث المادية لا يمنع من إتصالها بالقوانين السببيه لأن القوانين السببيه الموجودة الآن ترتبط بعض مظاهر مجموعة من الأحداث بمجموعة أخرى..وما دامت العلاقة بين السبب والنتيجة فى علاقة بين أنواع من الأحداث ، فإنه ليس من الضرورى أن تكون كل خصائص سبب ما مكررة بالكامل كى تعطى نفس النتيجة . ويترتب على ذلك أنه حين يتعارض مع وجود اختلافات متعددة بين البشر ، ولا يؤثر على تفرد وكرامة كل فرد (١) .

ولهذا الفريق موقفه الواضح من القيم التى قد ترتبط بالباحث وتؤثر على موضوع بحثه . فعلى الرغم من اعترافهم بأن الأحكام القيمية قد تلعب دوراً فى اختيار المشكلات وطرق تناولها ، إلا أنهم يرون أنها لا يدخل كجزء من العلم نفسه ، فهى مثل اعتبارات النفع والاحتمال التى تدخل فى التخطيط العقلى للموضوع العلمى . وبهذا المعنى فهى تسعى وراء النشاط العلمى وليست محتوى معرفياً له (٢) وإذا كان العلماء الاجتماعيون يدخلون قيمهم فى تحليل الظواهر الإنسانية ، فإن دارسى العلوم الطبيعية أيضاً قد احتاجوا قروناً كى ينموا عادات وأساليب للبحث تمنع دخول عوامل شخصيه غير مرتبطة بالموضوع ، وإن كان الوضع أكثر تعقيداً فى دراسة الشئون الإنسانية . إلا أن فيلسوف العلم ناجل يرى الحل فى إقامة تفرقة بين أحكام الواقعية والأحكام القيمية . فتوجد خطوات تساعد على التعرف على التحيزات القيمية فإذا تمت يمكن أن نحاول بقدر الإمكان التقليل من تأثيرها ، إن لم نستطع استبعادها نهائياً (٣) .

أما الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين علوم طبيعية وعلوم إنسانية ، فقد ساروا على التفرقة التى وضعها " دلثانى " ومن قبله " ريكرت "، و" فندلباند " بين علوم أيديوجرافية Idiographic فردية وعلوم نوموطيقية Nomothetic عامه ، رافضين النظر إلى العلوم الطبيعية كمثل أعلى للفهم العقلى للواقع . فهم يؤكدون على وجود تعارض بين علوم ، مثل الفيزياء أو الكمياء أو الفسيولوجيا ، تهدف إلى تعميمات عن ظواهر متكررة ومطردة ويمكن التنبؤ بها وبين علوم مثل التاريخ تريد إدراك الخصائص الفردية لموضوعاتها .

إن العلوم تختلف لأن الوضع فى ميادينها مختلف ، وما نتناوله بالدراسة باعتباره مجالاً للفيزياء قد يكون مجموعة من الظواهر ، حيث عدد المتغيرات المرتبطة ذات المعنى

١- Grunbaum, Causality and the Sciences of Human Behaviour in Readings in the philosophy of Scienc ed . by H.Feigl and M.Brodbeck, N.Y.Appletion Century Crofts Inc. 1956, pp 760-778,p.767,Quoted in:

علا مصطفى أنور ، مرجع سابق ص ٤٩ .

٢- Feigl,M.Reading, in the philosphy of science, op.cit . p. 528

٣- Nagel,E.The Stucture of Science, prolems in the Logic of scientific Explanation., N.Y, Harcort, Brace and World Inc.,1968.p.488 .

صغير ، بحيث يسمح لنا بدراستها كأنها تكون نسقاً مغلقاً ، نستطيع أن نلاحظه ونتحكم فى كل العوامل المحددة ونميز بينه و بين العوامل الأخرى التى تقع خارجه . ويكون من التناقض أن نفرض طرقاً لم تقم إلا عن طريق شروط فى مجالها [1] . فهذا ما يحدث عندما ننقل منهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية . وبينما تتعامل العلوم الطبيعية مع علاقات ثابتة وموضوعات مادية قابلة للقياس وتخضع للتجارب ، فإن العلوم الإنسانية تفقد التجارب والقياس وتتعامل مع موضوعات معنويه ونفسيه تند عن الثبات .

من الخطأ إذاً ، فى رأى أصحاب هذا الاتجاه ، تطبيق المناهج التى ثبت نجاحها فى العلوم الطبيعية فى العلوم الإنسانية ، لأن هذا سوف يؤدى إلى خلط كبير ، بل وهو السبب فى تخلف العلوم الإنسانية . فالوحدة المنهجية فى رأيهم مرفوضة لأنها تقوم على افتراض غير مؤكد ، فحواه أن الطرق المستخدمة من قبل العلماء الطبيعيين هى وحدها المتصفة بالعلميه .

وإذا كان المنهج الملائم للعلوم الطبيعية يستند إلى التفسير ، فإن المنهج الملائم للعلوم الإنسانيه لا بد أن يقوم على الفهم . فبينما يهدف التفسير إلى إيجاد علاقة من الخارج بين شيئين فإن " فهم " الظواهر الإنسانية يهدف إلى الحصول على " معنى " من الداخل ، فلا يكفى التوصل إلى قانون عام ، ولكن يجب على الباحث أن يضع نفسه، بشكل ما ، فى موضع الأفراد الذين يقوم بدراستهم ، ويفهمهم عن طريق التواصل . ويقول ناتانسون فى هذا الصدد : " إن الواقع الاجتماعى مكون من معان يضفيها القائمون بالأفعال على أفعالهم ومواقفهم ، فوعى الفاعل أو ذاتيته هى الدعامة التى يقوم عليها الفعل الاجتماعى . والموضوع الرئيسى فى فلسفة العلوم الاجتماعية هو إلقاء الضوء على النظرة الذاتيه ، وإعادة بناء خصائصها الرئيسية ، إذ أنها تؤسس وتبنى العالم الاجتماعى [2].

ويرفض المتبنون لهذا الموقف إمكانية التوصل إلى قوانين فى المجال الإنسانى فإذا كانت القوانين الفيزيائية صالحة فى كل زمان ومكان ، فمرجع ذلك إلى أن العالم الطبيعى يحكمه نسق من الاطرادات لا تتغير عبر المكان والزمان ، فالتعميم يعتمد على اطراد الطبيعة . بينما إذا تم صياغة قوانين إنسانية فسوف تختلف باختلاف الزمان والمكان ذلك أن المجتمع يخلو من الاطراد ، وإذا وجدت اطرادات اجتماعية فإنها ستختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى ذلك أنها من صنع الإنسان ، والإنسان قادر ،

١- Hayek,F.A., The Degrees of Explanation,in British Journal for the philosophy of science,Vol,VI,August 1955, pp.209-225.

٢- Natanson,M.(ed) philosophy of the Social Sciences A.Reader., op,cit., p.186.

بسبب تمتعه بالحرية ، على تغييرها . حقاً قد توجد أوجه للتشابه بين عادات وتقاليد البشر ، وقد يتشابهون فى الشكل والسمات النفسية ، وفى التعبير اللغوى أو الأدبى والفنى ، إلا أن وجود هذه التشابهات وحده غير كاف لإمكانية إقامة قوانين فى مجال الشئون الإنسانية .

وكما أنكر الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين العلوم وجود قوانين عامة تحكم النشاط الإنسانى ، فقد رفضوا أيضاً أى استبعاد للقيم والأحكام القيمية من هذا المجال فالمجال الإنسانى متصل بعالم القيم والمصالح والغايات والأمانى . فالعالم الطبيعى يبحث موضوعات محايدة ، والنتائج التى ينتهى إليها فى أبحاثه يتساوى تأثيرنا فيها . وليست لدى الإنسان مصلحة خاصة فى تغليب نظرية فى العلم الطبيعى على الأخرى . أما فى حالة العلوم الإنسانية فإن الموضوعات التى تتناولها ذات حساسية خاصة ، والنتائج التى تتوصل إليها تؤثر تأثيراً بالغاً فى قيمنا وغاياتنا وتمس مصالحنا وإهتماماتنا وتثير خلافاتنا وحساسيتنا . وحين تقترب من المجال الإنسانى فإن العلم لابد أن يتدخل مع المصالح ومع القيم ، ويصبح الحياد والموضوعية التامة أمراً عظيم الصعوبة (١).

محاولات تجاوز الأزمنة :

وفى الواقع أن هناك بعض المدارس التى حاولت تقديم الحلول للأزمة القائمة فى العلوم الإنسانية نذكر منها الاتجاه البنيوى والاتجاه الفنومنولوجى .

١ – الاتجاه البنيوى :–

لقد مثل هذا الاتجاه محاولة أصيلة لحل مشكلة العلوم الإنسانية بشكل عام والصراع بين الاتجاهات المثالية والوضعيه بشكل خاص . فيهدف المنهج البنيوى إلى إعطاء الإنسان إستبصار جديد بذاته ووعى جديد بالمجتمع الذى يشكل الإنسان جزءاً منه ، ويتضمن دراسة كافة الظواهر الإنسانية مهما كان شكلها ، فيهتم بالإضافة إلى المواقف الاجتماعية الخالصة الموجودة فى الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم النفس وعلم الاقتصاد ، يهتم بالإنسانيات كالأدب واللغويات ، وذلك بالإضافة إلى الفن وترجع إمكانية هذا إلى أن كل صور النشاط الاجتماعى ، سواء كانت الملابس التى ترتدى ، أم الكتب التى تدون أم أنساق القرابة والزواج التى تمارس فى أى مجتمع ، تكون ما يسمى باللغات بالامعنى الشكلى ، وبالتالى يمكن رد اطرادات هذه الصور إلى نفس مجموعة القواعد المجردة التى تحدد وتحكم ما يسمى فى العادة باسم اللغة ، ذلك أن المجتمع يتكون من أنساق شبيهة بالأنساق الموجودة فى اللغة .

١– فؤاد زكريا ، دور الدراسات الانسانية فى عصر العلم والتكنولوجيا . الطبيعة . السنة العاشرة ، ابريل ١٩٧٤ . ص١٨٧

وقد ظهر أول استخدام لهذاالمنهج فى مجال اللغويات مع فرديناند دى سوسير وتشومسكى، ثم انتشر بعد ذلك فى كافة العلوم الإنسانية : فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا مع كلود ليفى ستروس ، وفى علم السياسة مع التوسير ، وفى علم النفس مع جان بياجيه وجاك لاكان ، وفى الثقافة وتاريخ العلوم مع ميشيل فوكوه ، وفى الأدب مع رولان بارت .

وأبسط تعريف للبنية هو أن يقال " أنها نظام – أو نسق – من المعقوليه" فليست البنية هى صورة الشئ أو هيكله أو وحدته الماديه أو التعميم الكلى الذى يربط أجزاءه فحسب ، وإنما أيضاً " القانون " الذى يفسر تكوين الشئ ومعقوليته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن البنيويين حينما يبحثون عن بنية هذا الشئ أو ذاك ، فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبى الذى يضعه الواقع بين أيدينا – على نحو مباشر – وكأن كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التى تحقق الترابط بين "عناصر " المجموعة الواحدة ، بل إنهم يهدفون إلى الكشف عن "النسق العقلى " الذى يزودنا بتفسير للعمليات الجاريه فى نطاق مجموعة بعينها (١) .

وقد قدم عالم النفس المشهور بياجيه أحد التعريفات الهامة للبنية ، فيذكر أنها تعتبر نسقاً من التحولات يحوى قوانين (فى مقابل خصائص النسق) ويحافظ النسق على ذاته ويثريها عن طريق الدور الذى تقوم به التحولات ، وذلك دون أن تخرج هذه التحولات عن حدودها أو تستدعى أى عناصر خارجية . وباختصار تتصف البنية بخصائص هى الكلية أو الجملةTotalité ، والتحول Transformation والضبط الذاتى Auto-réglage (٢) .

وقد اهتم ليفى ستروس ، عالم الانثروبولوجيا المعروف ، بنظرية المعرفة ومنهج العلم، وحاول تعريف الثقافة بالرجوع إلى مكونات العقل الإنسانى . لقد أراد التوصل إلى وعى جديد بالمجتمع عن طريق التحليل البنيوى . ويقوم هذا التحليل على رد كافة العناصر الثقافية إلى عناصر بنيوية ، ومن هنا أمكن تعريف علاقات التقابل والارتباط والتعديل والتحويل بين العناصر . ومن ثم استطاع ليفى ستروس أن يتوصل إلى تفسير التماثلات بين الأنظمة داخل مجتمع واحد أو بين مجتمعات متعددة . وقد استعان من أجل تسجيل الاتفاق والاختلاف بالأشكال النسقية أى بالنماذج، التى استطاع تجريدها فى مستويات مختلفة والمقارنة بينها .

ويهتم التحليل البنيوى بالبنيات المتزامنة فى مقابل البنيات المتعاقبة . ويركز اهتمامه على العلاقات الموجودة فى لحظة معينة من الزمان وليس عبر الزمان . وتعتبر البنية

١- زكريا إبراهيم . مشكلة البنية . أو أضواء على البنيويه ، القاهرة مكتبة مصر ، ١٩٧٦، ص ٣٣ .

٢- Piaget , Gean Le structuralisme . Paris ,P.U.F.,1968.

انظر أيضا جان بياجيه : البنيوية. ترجمة عارف فيمنه وبشير اوبرى بيروت منشورات عويدات ، ١٩٧١.

المتزامنة محددة بواسطة العلاقات البنيوية الموجـودة حالياً وليس بواسطة أى عملية تاريخية . وكنتيجة لهذا الاهتمام يعتبر الاتجاه البنيوى معارضا للسببية أو العليه فإن لغة التحليل البنيوى فى شكلها الخالص لا تستعين بمفاهيم السبب والنتيجة أو العلة والمعلول ، فهى ترفض هذا التصور للعالم ، مفضلة عليه " قوانين التحولات" . وتعنى هذه القوانين الاطرادات المشابهة للقوانين ، والتى لا يمكن ملاحظتها أو اشتقاقها من الملاحظة وعن طريقها يتحول الشكل البنيوى إلى شكل آخر .

وقد ميز ليفى ستروس بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، ووجد أن هناك اختلافات بينها . أولاً : العلوم الطبيعية تهتم ، على عكس العلوم الإنسانية ، بموضوعات لا يهتم بها غالبية أفراد المجتمع ، لذا يتابع العلماء الطبيعيون بحوثهم فى عزلة وانحصر اهتمامهم فى أشياء ظنوا أنهم يستطيعون تفسيرها ، وذلك بدلاً من تفسير أشياء تهم الآخرين. ثانياً : رأى ليفى ستروس أن كل بحث علمى يصادر منذ البداية بثنائيه بين الملاحظ وموضوعه ، فيلعب الإنسان فى مجال العلوم الطبيعية دور الملاحظ والعلم هو موضوعه . فإذا كانت العلوم الإنسانية علوماً بحق فلا بد من أن تحافظ على هذه الثنائية وعليها أم تحركها حتى تصل بها إلى داخل الإنسان ويرى ليفى ستروس أن الصعوبة فى العلوم الإنسانية تأتى من أن مختلف الأنساق لا تقع على نفس المستوى من الناحية المنطقية ، فى تلك العلوم ، كما أن المستويات التى ترتبط بها متعددة ومعقدة وكثيراً ما تكون تعريفاتها غير دقيقة .

وأخيراً فقد حاولت البنيوية التوصل إلى معرفة بالعلاقات بين العناصر المكونة للموقف ، ولم تكتف بالسطح الظاهر أو الشئ الملاحظ فحسب ، بل حاولت التوصل إلى النماذج أو البنيات العميقة ، كما أرادت التوصل إلى مستوى العلوم الطبيعية دون احتذاء نموذجها حيث أرادت الاحتفاظ بنوعية الظاهرة الإنسانية مع تحقيق الصيغة العلمية الموضوعيه . ويعد هذا كله تطوراً بالنسبة للاتجاهات السابقة عليها ، إلا أنه يؤخذ على البنيوية أنها أهملت عنصر التاريخ وتأثيره على الموقف ، كما استبعدت الأسباب أو العلل التى تساعد على التوصل إلى التفسير ، وأغفلت الجانب التاريخى للظواهر الاجتماعية ذاتها ، مما جعلها لا تحسم ما هو متعلق بالجانب التطورى لتلك الظواهر .

وإذا كان البعض يرى أن البنية هى نموذج وصفى يفيد فى وصف الواقع بشكل شامل ، إلا أن الواضح أن ليفى ستروس اعتبر البنية نموذجاً نظرياً مجرداً يستخدم لتأويل وتفسير الوقائع ، ويؤسسه الباحث من خلال التفكير المنطقى مع ملاحظة الواقع ولكن تبقى البنية أو النموذج الذى حاول البنيويون من خلاله حل كافة الخلافات ، والصراعات تصوراً ذهنياً بعيداً عن الواقع . والتساؤل المطروح هو : كيف تكون البنية

متطابقة مع الواقع وفى الوقت نفسه صادرة عن العقل البشرى الذى يصفه ليفى ستروس بأنه يظل باستمرار متطابقاً مع نفسه ، مساوياً لذاته؟

٢- الاتجاه الفنومنولوجى : -

إذا كان البعض رأى أن حل أزمة المنهج لا يتسنى سوى بالتميز بين ما هو علمى وغير علمى ، عن طريق صياغة قضايا العلوم الإنسانية على نحو يجعل الحكم عليها غير قائم على مقاييس الفلسفة أو الأيديولوجيا أو القيم (١) ، فإن الفنومنولوجيا على العكس رأت أن حل الأزمة يكمن فى الربط بشكل خاص بين الفلسفة والعلوم الإنسانية لا الفصل بينهما فيريد هوسرل Husserl مثلاً التوصل إلى منهج يتيح فى آن واحد التفكير فى الخارج وهو مبدأ علوم الإنسان والتفكير فى الداخل وهو شرط الفلسفة (٢). ومنذ نشأة الفنومنولوجيا مع هوسرل ، بدت كمحاولة لحل المشكلة التى أثارتها أزمة الفلسفة وأزمة العلوم الإنسانية بل وأزمة العلم بشكل عام . وقد أرجع هوسرل الأزمة فى العلوم الإنسانية ، إلى نوع من التطور طرأ على البحوث النفسية والاجتماعية والتاريخية جعلها تقدم كل فكر أو رأى محدد بواسطة فعل مشترك بين كل من علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ . فكانت النتيجة ميل علم النفس إلى التطرف فى العلمية وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الاجتماع والتاريخ . فإذا كانت الأفكار والمبادئ الموجهة للفكر ليست إلا نتيجة للأسباب الخارجية التى تؤثر عليها ، فإن الأسباب التى تجعلنى أؤكد شيئا ما ليست فى الواقع هى الأسباب الحقيقية لتأكيدى. والفلسفة أيضا سوف تفقد كل مبرر لوجودها ، فكيف لها أن تقول بأنها تتمسك بالحقائق الأزلية بينما مختلف الفلسفات ليست إلا تعبيرات عن الأسباب الخارجية عند وضعها داخل الأطر النفسية والاجتماعية والتاريخية ؟ ولكى تعبر الفلسفة عن الفلسفة ، ولكى تميز بين الصواب والخطأ ، فلابد أن تعبر معطياتها عن احتكاك مباشر وداخلى للعقل مع العقل، ولا تكون تعبيراً عن بعض الشروط الطبيعية أو التاريخية الخارجية . لقد شعر هوسرل بأن المشكلة تكمن فى جعل الفلسفة وعلوم الإنسان والعلوم عامة ممكنة من جديد ، وإعادة التفكير فى أسسها وفى أسس العقلانيه (٣).

وفى الواقع أن الفلسفة الغربية قدمت نوعاً من الحل لأزمة المنهج ، جدير بالعرض والتحليل ، لعله يساعدنا فى اجتياز عقبات المنهج التى ما زالت مثارة حتى اليوم وسوف نتبنى هنا النظرة التى قدمتها " الفنومنولوجيا الوجودية كما تبلورت لدى

١- أنظر صلاح قنصوه . الموضوعية فى العلوم الإنسانية . عرض نقدى لمناهج البحث . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر، و١٩٨٠، ص٤٠٤.

٢- Mereau-ponty,M., Les Sciences de l'homme la phénoménologie; paris: centre de Documentation Universitaire.p.,4

٣- Ibid.p.12.

فيلسوف فرنسي هو موريس ميرلو بونتي (١٩٠٨- ١٩٦١) . وقد يساعدنا هذا ، في مرحلة لاحقة ، على تبني موقف خاص بنا ، باعتبارنا نعيش حقبة زمنية معينة ، ونملك تراثاً خاصاً بنا مستمداً من ديننا ولغتنا وعاداتنا وتقاليدنا . وسوف نقصر الحديث في هذا السياق على ثلاثة موضوعات ، فنومنولوجيا الإدراك الحسي ، دور الفلسفة في إثراء منهج العلوم الإنسانية ، الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع.

(أ) فنومنولوجيا الإدراك الحسي:

لقد قامت الفنومنولوجيا (فلسفة الظواهر أو الظاهريات كما يقال أحياناً على منهج وصفي ، يتأسس على الرجوع إلى الأشياء ذاتها ، وهو ما يمثل في البداية إنكار للعلم، إلا أن هوسرل كان معنياً بوضع أسس المعرفة الإنسانية . وقد مثل هذا الخلفية التي أعجب بها ميرلوبونتي وبنى عليها تصوره للعلم والفلسفة .لقد رأى ميرلوبونتي أن الإنسان ليس نتيجة أو إلتقاء أسباب مختلفة تحدد جسمه أو" كيانه النفسي " ، إذ أنني لا أستطيع أن أفكر في ذاتي كجزء من العالم ، أو كموضوع مبسط لعلم البيولوجيا أو علم النفس أو علم الاجتماع ، كما لا أستطيع أن أغلق على ذاتي عالم العلم . فإن كان ما أعلمه عن العالم - حتى من خلال العلم - أعرفة ابتداء من وجهة نظر خاصة بي ، أو من خبرة بالعالم بدونها لا تفصح رموز العلم عن أي شئ . دابة في دقة ، ونقدر بدقة معناه ومداه ، فلا بد من أن توقظ منذ البداية تلك الخبرة بالعالم التي تعتبر تعبيراً ثانياً له ... والرجوع الى الأشياء ذاتها ما هو إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة ، والذي تتحدث عنه المعرفة دائماً . وفي مواجهته ، يعتبر كل تحديد علمي مجرداً وتابعاً ، مثل الجغرافيا في مواجهة المنظر الطبيعي [١] .

إن محاولة الذهاب إلى "الأشياء ذاتها "وإعطاء تقرير علمي لها تعني بالنسبة لميرلو بونتي نوعاً من الاحتجاج ضد العلم ، إذا نظرنا إلى العلم على أنه دراسة موضوعية للأشياء ولعلاقاتها السببية الخارجية . كما أنها تعني العودة إلى عالم الحياة أي العالم كما نقابله في الخبرة المعاشة - بالمعنى الموجود في الكتابات المتأخرة لهوسرل . إن الرجوع إلى العالم كما نعيشه يعتبر بالنسبة لميرلوبونتي حاجة ملحة وهامة ، أكثر مما نظر إليها هوسرل . فبالنسبة لهوسرل ، لم يكن عالم الإدراك الحسي بالرغم من كونه أكثر مستويات الوعي أصاله ، سوى مرحلة واحدة في البحث الفنومنولوجي الذي يسير في مستويات الوعي من أدناها إلى أعلاها ، بينما عرف ميرلوبونتي الإدراك الحسي " بانه ليس علماً للعالم ، وهو ليس بفعل ، ولكنه إتخاذ لموقف مقصود . إنه القاعدة التي تشتق منها الأفعال ، وهو مفترض من جانبها " [٢] . وهكذا رفض ميرلوبونتي اعتبار

١- Merleau-ponty, M.,phénoménolgie de la perception. paeis :Galliard,1945.p.II-III

٢- Ibid.,p.VI

العالم مجرد موضوع أملك فى يدى قانون تكوينه ، بل نظر اليه على أنه البيئة الطبيعية، والمجال لكافة أفكارى وإدراكاتى الواضحة . فالإنسان موجود فى العالم ويتعرف على نفسه داخل هذا العالم (١) .

ومن هنا فقد رأى الفيلسوف ضرورة الاستعانة بمنهج الفهم La compréhension فى الدراسات التى تتناول الشئون الإنسانية . فإذا كنا بصدد شئ مدرك ، أو حدث تاريخى أو مذهب ما فالفهم يعنى التوصل إلى القصد بأكمله وليس فقط ما تمثله هذه الأشياء وإذا تساءلنا كيف يتم الفهم ؟ هل يتعين أن نفهم التاريخ ابتداء من الأيديولوجيا ، أم من السياسة ، أم من الدين أم من الاقتصاد ؟ هل علينا أن نفهم مذهباً معيناً من خلال مضمونه الظاهر أم عن طريق سيكولوجية واصفة أحداث حياته ؟ ..ويجيب ميرلوبونتى بأن علينا أن نفهم بكل الطرق فى أن واحد ، فكل شئ له معنى ، وسوف نجد بنية واحدة للوجود خلال كل العلاقات ، فكل وجهات النظر صادقة بشرط ألا نعزلها ، وبشرط أن تذهب إلى عمق التاريخ وتنضم إلى المحور أو النواه الوحيدة للمعنى الوجودى التى تتضح فى كل وجهة من وجهات النظر (٢) . وهكذا نجد أن ميلوبونتى يحاول التوحيد بين المنظور الذاتى والمنظور الموضوعى من خلال ما يمكن تسمية بالفنومنولوجيا ذات القطبين .

(ب) دور الفلسفة فى إثراء منهج العلوم الإنسانية :

إن الاعتقاد بأهمية العلم الطبيعى والاعتراف بمنهجه وبالنتائج التى توصل إليها لا يعنى أنه يقدم النموذج الذى يجب أن يحتذى بالنسبة للعلوم الإنسانية أو الفلسفية ، بل على العكس ، أن الفلسفة هى التى تساهم فى تطور العلم ، والعلم الإنسانى بصفة خاصة . ومن هنا فقد رأى ميرلوبونتى أنه لا بد للفلسفة أن تكون احتكاكاً مستمراً بين الواقعة والماهية Essence ، والماهية والواقعة مما يؤدى إلى إطلاق كم هائل من المعنى والى إستبعاد القضايا المزيفة وإفساح الطريق أمام حقائق وحلول جديدة . وفى انفتاح الفلسفة على كل خبرة ذات معنى كان عليها ألا تستبعد طرق التعبير غير المباشرة أو الخيالية مثل الفن والأدب والدين فهى طرق للتعالى الذاتى الإنسانى ، وتملك قيمة حقيقية .

وقد أكد الفيلسوف على عدم وجود أى عداوة بين المعرفة العلمية Connaissance Scientifique والمعرفة الميتافيزيقية Savoir métaphysique فالثانية تضع الأولى أمام المهام المكلفة بها . فالعلم بدون الفلسفة يجهل ما يتحدث عنه ، والفلسفة بدون دراسة

١– علا مصطفى أنور . الفنومنولوجيا عند ميرلو بونتى وإرتباطها بالعلوم الانسانية . رسالة دكتوراه غير منشورة . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ .ص٠٠١.

٢– Merleau-ponty, M.phénoménologie de la perception, op. cit ., p.XIV.

منهجية للظواهر لن تصل سوى الى حقائق صورية أو شكلية ، أى إلى أخطاء . إن دراسة الميتافيزيقيا لا تعنى فى رأيه الدخول إلى عالم منفصل للمعرفة أو ترديد شعارات جدباء ، بل إنها تعنى المرور بخبرة مليئة بالمتناقضات ، كما تعنى المراجعة المستمرة لأداء التواصل الإنسانى . هى محاولة للتفكير إلى أقصى مدى فى نفس الظواهر التى يبحثها العلم عن طريق استعادة الظواهر لكل من التعالى والتمايز الأصيل (١) . ومن هنا أهمية الفلسفة بالنسبة للعلوم الإنسانية والإضافة التى يمكن بواسطتها أن تثرى تلك العلوم ، إذا لم تحصر نفسها فى قضاياها المحدودة ومناهجها المتناهية . ولعل الحديث عن الفلسفة وعلم الاجتماع يعطى مثالاً ملموساً للإضافة التى يمكن أن تقدمها الفلسفة للعلم .

(ج) الفلسفة وعلم الاجتماع :

إن الفلسفة المعاصرة بما تحمله من تطور ، وكما تتمثل بالذات فى الفنومنولوجيا الوجودية قادرة على إثراء علم الاجتماع ، ومن الخطأ فصل المجالين للتداخل الكبير الموجود بينهما . لقد تحدث ميرلوبونتى عن الجسم أو الذات أو الكوجيتو * أو الوجود وأوضح العلاقة بينه وبين الموضوع أو الآخر أو المجتمع أو العالم ، وكل طرف فى هذه العلاقة يشير إلى الطرف الآخر ، إذ أنها طرق ومستويات متداخلة .

ويحقق كل من اللغة والمجتمع علاقة الربط بين كل من المتعال والوصفى وهو ما يشكل منهج الفنومنولوجيا الوجودية ، فاللغة توجد باعتبارها تنظيما يتعالى على الفرد، إلا أنها تعجز فى الوقت نفسه عن الوجود فى انعزال عن الكلمات الحية التى نستخدمها فى التعبير عن حياتنا اليومية ، وبنفس الشكل يتعالى المجتمع على الذات بمعنى أن الممارسة العلمية والعلاقات الاجتماعية تخلق عبر الزمان الاتفاقات والقوانين والأنظمة التى تشكل وقائعية المجتمع ، وتحوله إلى شئ ضخم فى مواجهة الفرد ، إلا أن الواقع الاجتماعى يعتمد فى وجوده على إستعداد الأفراد أو اتفاقهم على رؤيته كواقع ما دام المجتمع يوجد فقط من خلال الممارسة العملية للأفراد الذين يعملون فى إنسجام . ومن هنا يمكن أن نرى كيف تشكل الحرية بنية ضرورية للوجود فى العالم ، ما دام البشر هم الذين أقاموا العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه ، وبالتالى فهم القادرون على تغيير ما سبق ابتداعه أو تحطيمه (٢) .

وما اللغة بالنسبة لكل من هوسرل وميرلوبونتى سوى رابطة اجتماعية هامة، إذ أنها تربط بين الفرد والآخرين ، وبين الفلسفة وعلم الاجتماع.

١- -Merleau-ponty,M.Sens et Non-Sens. paris Nagel,1966,p.171.

٢- -Spurling,Laurie,phenomenology and the Social Works London: Routledge and kegan paul,1977,p.170.

وإن كانت اللغة هامة بالنسبة للفلسفة والعلم ، فإن التاريخ أيضا لا يقل أهمية . والمعنى العميق للتصور التاريخى لا يكمن فى حبس الذات المفكرة فى نقطة واحدة من الزمان والمكان ، بل يتمثل فى فكر قادر على الخروج من كل محليه و من كل زمانيه كى يراه فى مكانه وفى زمانه ... إن تأصيل فكرى فى موقف تاريخى معين ، وتأصله من خلال هذا الموقف فى مواقف تاريخيه أخرى مثيرة لاهتمامه يجعل من معرفة البعد التاريخى معرفة بذاتى ، ويستدعى وجهة نظر إلى التواصل بإعتبارى أمتلكه ، وهذا ما ينساه العالم أو الباحث ، على الرغم من استخدامه له ، وهو ما يشكل صميم الفلسفة. فإذا كان التاريخ يضمنا جميعاً ، فعلينا أن نفهم أننا لا نصل إلى الحقيقة عن طريق وقوفنا ضد التأصيل التاريخى ، بل بواسطتة .

ولا تعرف الحقيقة إلا داخل الموقف . فيمثل بالنسبة لميرلوبونتى مبدأ للفضول ، أو البحث ، والاهتمام بالمواقف الأخرى باعتبارها مغايرة لمواقفنا . كما يمثل الموقف ما يربطنا بمجمل الخبرة الإنسانية وما يفصلنا عنها فى الوقت نفسه . وسنسمى ، مع ميرلوبونتى ، علم اجتماع كل محاوله من أجل بناء متغيرات مثالية تقوم بتجريد وتصوير هذا الاتصال الفعال وسنسمى فلسفة ذلك الوعى الذى يتعين الاحتفاظ به للمجتمع المفتوح ، حيث تتعالى الذات ، التى تحيا فتتحدث وتفكر كل منها فى وجود الأخرى . وكلها فى علاقة مع الطبيعة كما تقع أمامنا وورائنا ومن حولنا وعلى حدود مجالنا التاريخى ، كما هى كائنة على حدود الواقع الأخير الذى تقوم البنيات النظرية الموجودة لدينا بتحديد أداءه ، ولا يمكنها أن تحل محله .لا تُعرف الفلسفة إذاً من خلال مجال معين يقتصر عليها ، إذ أنها ، مثلها فى ذلك مثل علم الاجتماع ، ولا تتحدث سوى عن العالم والبشر والعقل ، وتتميز بنمط معين من الوعى موجود لدينا إزاء الآخرين وإزاء الطبيعة وإزاء أنفسنا. الفلسفة لازمة إذاً لعلم الاجتماع كنداء مستمر إلى مهامه . وكلما رجع عالم الاجتماع إلى المصادرة الحية لمعرفته ، إلى ما يعمل بداخله ، كوسيلة لفهم التشكيلات الثقافية البعيدة عنه كلما فعل ذلك يكون عندئذ ممارساً للفلسفة بشكل تلقائى[1] .

كيف تتكامل إذاً هذه العلاقة الضرورية بين الفلسفة وعلم الاجتماع ؟ والرد هو عن طريق المنهج ... فإذا كانت بعض الاتجاهات فى علم الاجتماع تحث العلماء على الاتجاه إلى الملاحظة وكشف الوقائع واللجوء إلى التحليلات والحدوس وما إلى ذلك ، فإن ميرلوبونتى يرى أن هذا لن يؤدى إلى نتائج ما دمنا نقف على أرض الفكر السببى والموضوعى ، فلا يمكن رد أو اختزال السلاسل السببية إلى إحداها كما لا يمكن أن نفكر فيها كلها . وهكذا لا يمكن لهذا الاتجاه أن يعد سليماً إلا بشرط أن يمر بنمط لا

١- Merleau-ponty,M. Signes. paris:Gallimard, 1960p.137-138.

سببى من الفكر ، هو نمط الفلسفة . فلا بد أن نفهم فى ذات الوقت كيف تحدث الدراما الفردية بين أدوار سبق تسجيلها فى الكل التنظيمى وبناء على ذلك فإن الطفل يمضى منذ بداية حياته ، بواسطة الإدراك البسيط للعناية التى يحظى بها والأدوات التى تحيط به كى يصل إلى كشف المعانى التى تقوم فى مجموعها بتحويل الدراما الخاصة به إلى دراما الثقافة... وإذا كانت السببيه ترى إستحالة تحقيق الحركة الجاذبة والحركة الطاردة معاً ، ففى الموقف الفلسفى وحده يمكن تصور هذه التحولات ورؤيتها ، وكذلك الاقتراب والابتعاد من الماضى ومن الحاضر ، من القديم ومن الحديث، كما يمكن تصور هذا الالتفاف للزمان والمكان ، وهذا التحديد المستمر للأحداث الإنسانية التى تجعل الواقعة الاجتماعية تبدو كتغير فى حياة واحدة ، تشكل حياتنا جزءاً منها ، كما تجعل كل حياة أخرى وجهاً آخر لنا ... وهكذا يعلن ميرلوبونتى إنه لا يمكن أن يحل شئ محل الفلسفة ، لأنها تكشف لنا الحركة التى تتحول بواسطتها الحياة إلى حقائق ، كما تكشف الحركة الدائريه Circularité لهذا الوجود المتميز أو هذا الكائن المتميز الذى يتمثل فيه بمعنى من المعانى ، كل ما يفكر فيه [1] .

يشكل الموقف إذا الخلفية التى يتم من خلالها فهم الإنسان فى المجتمع . وإذا كان التعبير " دور" role قد استخدم فى علم الاجتماع ليعنى نقطة دخول الفرد فى البنية الاجتماعية ، فإن هذا يعنى أنه لم يكن يوجد فقط لاعبو أدوار ، منزوعو القدرة على الابتكار والإبداع . وعندما تم تحدى هذا التعريف للدور ، وزالت الجوانب المنطقيه أو المعياريه له بإزاء الأداء الواقعى ، اتضح أننا ما زلنا نجد الفرد الواقعى مبدداً فى داخل تعدد الأدوار ، أما الموقف فإنه يأخذ فى الاعتبار كلاً من عمومية البشر الواقعيين وخصوصيتهم ، كما يأخذ فى اعتباره أن أغلب سلوكهم يفهم فى ضوء لعب الدور ، بينما فى الواقع أن السلوك يعبر عن قدرة على التعالى ، وتجاوز المعطى وتحويل المعنى. إذاً الموجودين هم بشر فى مواقف ، لا مجرد بشر . ومفهوم الموقف يسمح بالحديث عن الفرد فى علاقته بالآخرين ، أى عن المجموعات الاجتماعية ، بقدر وجودها فى الخبرة العامة وفى الممارسة العملية للأفراد . إن مفهوم الموقف يجعل البشر واعين بتعقد الظواهر الاجتماعية ، وما الإنسان سوى جزء من موقفه .

وإذا ما طرح التساؤل : ماهو الموقف ؟ هل هو حياتى الماضية ، أم أسرتى أم مهنتى ، أم انتمائى العرقى ، أم الجنس الذى أنتسب إليه ، أم تكوينى الاجتماعى ، أم خليط من هذا كله ؟ وإذا كان كذلك فأى خليط ؟ ... وفى الواقع أن الباحث الذى يريد فهم سلوكه وسلوك الآخرين ، وخبرته وخبرة الأخرين ، لا يجد أمامه الرأى خاصيتة المميزة . إلا أنه لا توجد مواقف فى الخارج ، ننظر إليها كوقائع اجتماعية ، وإنما

---

1 - Ibid.p.140-142

توجد طرق لفهم الناس فى المجتمع ، طرق مفتوحة أمام جميع التأولات ، حسب الافتراضات والاهتمامات العملية للباحث ... ويختلف هنا الباحث الفنومنولوجى عن الباحث الوضعى فى نظرته إلى الأمر باعتباره دعوة إلى مزيد من التنظير ، الذى يأخذ فى حسبانه موقف الشخص الذى يقوم بالتنظير أى الباحث بافتراضاته فى علاقته بما يبحثه[1] .

خاتمة :

إن محاولة الخروج من الأزمة التى تواجه العلوم الإنسانية عن طريق تقديم وجهة نظر ومبادئ تبلورت لدى فلسفة معينة ، وشعرنا من خلال دراستها وعرضها أنها يمكن أن تقدم مدخلاً مناسباً لتجاوز الأزمة ، هذه المحاولة لا تمثل نهاية المطاف وإنما هى بداية تحتاج إلى خطوات تتلوها كى نصل إلى القول بأننا بإزاء التوصل إلى مناهج بحث تلائم العلوم الإنسانية ، ولا يكفى الحديث عن علوم إنسانية بشكل عام ، وإنما علينا أن نتحدث عنها بشكل خاص ، كما نحياها ونشعر بها فى منطقتنا ، وفى المرحلة التاريخية التى نمر بها ، وفى إطار ظروف واقعنا وتقاليدنا وتراثنا .

ولعلنا نستطيع من خلال ما سبق عرضه أن نستخلص عناصر أربعة لا يمكن الاستغناء عنها عند تناول موضوع العلوم الإنسانية ، والحديث عن المنهج الملائم لها ألا وهى : الفلسفة ، واللغة ، والدين ، والتاريخ . ولعل هذا يجعلنا نتجه منذ البداية ، كى نبنى العلم الإنسانى ، إلى المصادر الأولى للمعرفة ، والتى نحتاج إلى البحث عنها داخل الوعى الإنسانى ، وفى الأسس التاريخية ، فالعلم لا يوجد فى فراغ وإنما هو دائماً منتمى . والانتماء الأول هو إلى عالم الحياة بما تزخر به من خبرات إنسانية ، وتجارب للشعوب والحضارات .

---

1 - Spurling.op. cit .p.89.

نقد مناهج العلوم الإنسانية
وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية

د . محمد أمزيان

المنهج الغربى فى إطاره التاريخى :

من المهم جـدا أن نضع المنهج الغـربى الذى طبق فى مـجـال العلوم الإنسـانيـة والطبـيـعيـة على السـواء فى إطاره التاريخى لكشف الحيثيات التاريخية التى كان النصيب الأوفر فى توجيه هذا المنهج إلى الاستقرار فى صياغته الأخيرة وهى صياغة ذات بعد ايديولوجى أكثر منه علمى .

لقد استقر اليوم عند كثير من الباحثين أن السمة التى طبعت العقلية الغربية فى فترتها القروسطية هى سمة الوهم والخرافة ومضايقة الفكر العلمى الحر وكل ذلك كان يتم بإسم الحفاظ على قدسية الدين والخضوع لسلطة النص المقدس مع العلم أن النصوص المقدسة كانت تتداخل مع تفسيرات رجال الدين التى اعتبرت بدورها مقدسة وكان هذا التداخل قويا جدا بحيث يتعذر الفصل بينهما .

وكنتيجة مباشرة لهذا التداخل احتكرت الكنيسة مجال التفكير وحرمت كل تفكير يخالف تقاليد البابوية وسادت النزعة النصية أو ما يسميه بعض مؤرخى الفكر الغربى بالتقديس العقلى للكلمة المنقولة [1] وفرضت حلولها الوهمية ليس فقط فى مجال الفكر والعلم بل فى مـجـال الحـيـاة حيث تميزت فـتـرة الألف عـام التى احتكرت فيـهـا الكنيسة (٥٠٠ - ١٦٠٠م) بتخل الكنيسة قهرا فى تنظيم كل ما يتعلق بحياة الإنسان إلى درجة أن تمتع الإنسان فى حقوقه فى الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية كان مشروطا بأن يكون كاثوليكيا وبتبعيته للكنيسة الرسمية ويقبوله لكل الأحكام والتعاليم والأوامر التى كانت تصدر عن هذا الجهاز .

لقد كان الفكر الدينى ممثلا فى المسيحية الكاثوليكية وكان رجال الدين يعبرون أصدق تعبير عن هذا النظام الفكرى البابوى وعندما بدأت أوروبا تسير فى طريق التحرر وقامت الثورة ضد تعاليم رجال الدين وكل ما ينسب إليهم من ثقافة وفنون ، كان من المنطقى أن تتجه المقاومة إلى الدين نفسه ، فقد استقر فى أذهان المفكرين الأحرار وجود تلازم بين الدين ورجاله خاصة وأن البابا كان يعتبر نفسه نائبا عن الله فى الأرض .

---

(١) أفكار ورجال - قصة الفكر الغربى - كرين برنتن ، ترجمة محمود محمود - مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥.

فإذا كانت الكنيسة قد فرضت النمط الدينى فى السياسة والاجتماع والتعليم والفن والبحث العلمى .. إذا كانت قد فعلت كل ذلك باسم الدين فإن حركة علمانية الحكومة المؤسسات الإدارية والتشكيلات الاجتماعية يعنى تحويل المجتمع والحياة الاجتماعية إلى حياة إنسانية ، وتجعل من الإنسانية شرطا فى الحياة بدلا من الإنسان الكاثوليكى، ومن هنا فإن المحتم والمنطقى أن المفكر المحب للإنسانية لا يسعه إلا أن يكون علمانيا (١) .

لقد استمرت المواجهة بين النظامين الدينى القديم وبين الحركة العلمانية الناشئة قرونا من الزمن انتهت لصالح هذه الأخيرة بقيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ولقد كانت هذه الثورة أعظم سند للحركة العلمانية فى صورتها الوضعية وقد قال عنها كونت رائد الوضعية آنذاك " لولاها – يقصد الثورة الفرنسية – لما أمكن أن توجد نظرية التقدم ولما أمكن تبعا لذلك أن يوجد العلم الاجتماعى ولما أمكن بالتالى أن توجد الفلسفة الوضعية(٢) .

وإذا كانت مرحلة الثورة الفرنسية مرحلة انتقالية كانت لا تزال فيها الأوضاع الفكرية والسياسية مضطربة بين النمطين الدينى والعلمانى ، فإن مرحلة ما بعد الثورة شكلت مرحلة الحسم وإعادة البناء الاجتماعى والسياسى والفكرى ... حتى غدت العلمانية وبتعبير أدق الوضعية روحا سارية وتيارا جارفا ترك أثرا قويا فى المفكرين وانعكس على إنتاجهم العلمى والأدبى والفنى .

هذه الشروط الثقافية التى أصبحت تحكم وتؤطر البنية الفكرية للغرب ، وهى شروط تجد لها جذورا عميقة فى التاريخ الثقافى والسياسى والدينى للغرب ، هى التى كانت وراء صياغة المناهج التى تحكم البحث العلمى فى شقيه الإنسانى والطبيعى ، فجاءت هذه المناهج انعكاسا طبيعيا لتلك المؤثرات .

ولم يكن بالإمكان أن تخضع هذه المناهج لتعديل ممكن خارج البنية الفكرية الغربية بحكم الظرف التاريخى والشروط الحضارية التى طبعت القرن التاسع عشر (الفترة التى تحددت فيها هذه المناهج) والتى تميزت بالهيمنة الغربية سياسيا وعسكريا وثقافيا مما أدى إلى تدويل هذه المناهج وفرضها على أجزاء واسعة من العالم بما فى ذلك العالم الإسلامى .

---

(١) على شريعتى العودة إلى الذات ص ٥١ ، ٢٥٢ ، ترجمة ابراهيم دسوقى شتا ، مكتبة الزهراء للإعلام العربى ط١ ، ١٤٠٦ .

(٢) ليفى بريل ، فلسفة أوجست كونت ص ٢ ، ترجمة د . محمود قاسم و د . سيد بدوى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٣ .

نقد منطلقات الفكر الغربى فى صياغة مناهج العلوم الإنسانية :

لا يمكن فهم واستيعاب أخطاء المناهج التى تحكم سير العلوم الإنسانية فى صيغتها الحالية ما لم نقف على الخلفيات الفكرية التى توجهها داخل بنيتها الأصلية التى أفرزتها .

إن مناهج العلوم الإنسانية فى صورتها الحالية هى بحق إنتاج غربى مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ الثقافى للغرب يعبر عن خصوصياته ومشكلاته الفكرية ، وقد كان تسرب هذه المناهج إلى جامعات ومراكز البحث العلمى فى العالم الإسلامى أمرا تفرضه الحاجة نتيجة الفراغ العلمى مع شدة الحاجة إلى التجديد ، فكان لابد من استيراد العلوم الغربية أو استيراد مناهجها الجاهزة بدون تعديل أو تغيير .

ومع التحولات الثقافية والفكرية والاجتماعية التى أصبحت تفرض نفسها على الساحة الإسلامية أصبح التفكير فى تطوير مناهج العلوم أمرا ضروريا يفرضه الواقع الجديد ، هذا الواقع الذى أصبح يعنى ذاته ويعى موقعه من الصراع الحضارى .

ولعل الخطوة الأولى فى هذا السياق هى ضرورة استيعاب أخطاء هذه المناهج وهى تعود فى غالبها إلى الظروف التى تبلورت فيها ، وقد بات مسلما به أنها لم تنشأ نشأة طبيعية بقدر ما كانت إفرازا لردود فعل قوية تجاه الواقع الثقافى القائم آنذاك ، ومن هنا ضرورة كشف المنطلقات الفكرية الى أسست هذه المناهج ، وضرورة التركيز على الفترة التى نضجت فيها هذه المناهج : فترة القرن التاسع عشر .

١ – تضخم العقائدية العلمية أوتحويل العلم إلى موقف عقائدى :

فى التاريخ الثقافى الوسيط للغرب ، كان الدين يمثل مذهبا عقائديا يفسر كل شئ فى الوجود ويعطى تصورا كاملا حول الكون والإنسان . ومع سيادة الفلسفة الوضعية وتراجع الفلسفات الدينية اللاهوتية والميتافزيقية العقلية أصبح المنهج العلمى يفرض نفسه كخيار وحيد توكل إليه مهمة تفسير مظاهر الوجود وظواهر الحياة .

ولكن العلم لم يطرح كبديل منهجى أو طريقة فى البحث فحسب ، بل اعتبر وريثا للدين وبديلا عنه . ولم يخف أقطاب الوضعية آنذاك قناعتهم بهذا الموقف العقائدى للعلم فقد قال دوركايم " إن العلم وحده هو الذى أعد المفاهيم الأساسية التى تهيمن على تفكيرنا ... وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمة لأن كل ميثولوجيا تشتمل على تصور مهيئ مبدئى للإنسان والكون ، وقد كان العلم وريثا للدين "(١) وعند هذا الموقف العقائدى للعلم يقول الكاتب الفرنسى ايميل بوترو : " من المهم أن نقف عند

(1) Emile Durk , Education et Sociologie , P . 56 , 4em édition 1980 , (P . U . F .)

التغيير الذى حدث فى العصر الحاضر فى الموقف العلمى الصحيح فالعلم إلى أيامه الأخيرة كان أو أراد أن يكون دجماطيا واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائيا وتطلع إلى بلوغ مثل هذا الكمال فى البعض الآخر "(١) .

إن هذا التغيير الجذرى للموقف العلمى من أسلوب فى البحث إلى دعوة عقائدية قد تجعل العلم محل تهمة لا تقل خطرا عن التهمة التى وجهها هو نفسه إلى العقائد الدينية فقد كان ينكر على الدين ادعاءه أنه وحده الذى يملك الحقيقة والقادر على تفسير كل شئ فى الكون .... وهى نفس التهم التى توجه إلى العلم الوضعى ، فهو يسير فى نفس الطريق الذى سار فيه المنهج اللاهوتى الذى عمل على نقضه .

٢ - اختزال المنهج العلمى فى عناصره التجريبية الحسية :

منذ انطلاقاتها الأولى ، كانت مناهج العلوم تهدف إلى مقاومة كل تفكير يخرج عن دائرة الحس سواء كان تفكيرا دينيا ، أو ميتافيزيقيا أو عقليا . هى لا ترى المنطق السليم سوى أن المعرفة الواقعية المنتزعة من الحس . ومصطلح الوضعية الذى أطلقه كونت نفسه يدل على أن كونت كان يرغب فى إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشرى أن يقف عند هذه الحاجات فقط (٢) .

وتأكيدا على هذا المنحى الحسى سعت العلوم الإنسانية إلى استعارة مناهج العلوم الطبيعية والفزيائية منذ تأسيسها ، فابتداء قرر كونت : إننا ما دمنا نفكر بشكل وضعى (حسى تجريبى) فى مادة علم الفلك أو الفيزياء ، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة فى مادة السياسة أوالدين فالمنهج الوضعى الذى نجح فى علوم الطبيعة غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير " (٣) .

إن هذه النزعة التجريبية التى سادت مناهج العلوم الإنسانية أصبحت منتشرة ولها ممثلون فى مختلف المدارس ، وقد اصطلح على تسميتها " بالتجريبية العلمية " وتسير فى طريقها مذاهب ونظريات منها الوضعية المحدثة والنقدية والتجريبية والوضعية التجريبية والمنطقية والاجرائية والسلوكية ...

ولا شك أن الاستعانة بالمنهج التجريبى بالشكل الذى يوافق طبيعة العلوم الإنسانية فى بعض جوانبها أمر مطلوب ولكن التجريبية الوضعية لا تعنى مجرد أداة معرفية فحسب فإنها تستعمل التجربة كأداة ايديولوجية لسد الطريق أمام التفكير الدينى الذى قامت على أنقاضه ولقد تنبه نقاد الفكر الغربى أنفسهم إلى هذا المنزلق ، يقول هنرى

---

(١) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ص ٤١ الهيئة المصرية للكتاب ، سنة ١٩٧٣

(٢) المرجع السابق : ص ٤١ .

(3)R . Aron, Les étapes de la pensée sociologique, édition : Gallimard , 1967, P.86 - 87

أيكن : " إن تجريبية كونت وضعية . وهو يستعملها بوضوح وصرامة أيدولوجية لتهديم أغاليط التفكير غير العلمى بأجمعها ، كان يهدف كفيلسوف إلى غرس عقلية لا تفكر باصطلاحات غير علمية وترفض قضايا اللاهوت التقليدى والميتافيزقى بكل بساطة على أساس أنها غير علمية " (١) .

من القواعد المنهجية التى استقرت عليها العلوم الإنسانية أن تتحرر بحوثها العلمية من كل فكرة سابقة وتتجنب الملاحظات الداخلية(٢) وهذه المقولة ليست خاطئة فى أساسها فهى واحدة من مقومات المنهج العلمى الصحيح ولكنها فى صورتها الطبيقية تعنى ضرورة سد الطريق أمام كل تفكير لا يستند إلى الحس والتجربة واعتبار كل مصدر معرفى مخالف فى ذلك الدين القائم على الوحى وما يقدمه من حقائق إنسانية ، تفكيرا داخليا استنباطيا يخرج من دائرة العلم لكونه ينطلق من مقولات جاهزة سلفا .

إن وظيفة هذه التجريبية وظيفة عقائدية توظف المفاهيم العلمية لعلمنة أساليب التفكير وإعادة تفسير كل الظواهر الإنسانية بما فى ذلك الدين والأخلاق .. وفق المنطق الوضعى .

٣ – اختزال الحقيقة الإنسانية في جوانبها المادية :

هذا المنطلق المنهجى هو فى النهاية نتيجة مباشرة للمنطلق السابق . فإذا كان المنهج التجريبى لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية ، فمن الضرورى أن يختزل الكلية الإنسانية ومجموع العناصر المتفاعلة والفعالة فى الحياة الإنسانية فى عناصرها الحسية الملموسة .

إن النظرة الوضعية للإنسان تكمن فى إدراك جانبه الفيزيقى وسلوكه الواقعى ، وإذا كانت للإنسان حقيقة أخرى غير جانبه الفيزيقى وسلوكه الواقعى ،كالعاطفة الدينية والتعلق بالمثل الأخلاقية وغيرها من العناصر التى لا تخضع للقياس الكمى فهى ليست نابعة من مصادر خارقة وفوق طبيعته . ولقد لخص كونت نظرة الوضعية إلى الحياة الداخلية للإنسان فى هذا النص الوجيز : " إن الوضعية تطرح بشكل منهجى كل ما هو خارق وفوق طبيعى وترفض قبول كل نظام خاص بالحياة الداخلية مجرد من تبريراته العقلية"(٣) .

إن مناهج العلوم الإنسانية المتشبعة بهذه الروح الحسية لا تعترف بأى شعور أو نظام خاص بالحياة الداخلية للإنسان إلا ما كان قابلا للإدراك ، فهى قادرة على إعطاء

---

(١) عصر الايديولوجيا ، ص ١٤٣ ، ترجمة محى الدين صبحى – منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨١

(٢) ينظر شرح هذه القاعدة عند دوركايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع : ص ٩ ، ترجمة محمود قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ط٢

(3) Méthode et intuition chez Auguste Conte par Pierre Ducassé Librairie Félixalcan , Paris , 1939, p.38 .

تفسير عقلي مقبول لسلوك الإنسان الداخلي والخارجي معا . ونستطيع أن نعثر على نماذج من هذا الاختزال في الكتابات النفسية والاجتماعية والأخلاقية ... الغربية . فعلى مستوى الدراسات النفسية مثلا فرويد في كتابه المحاضرات التمهيدية الجديدة في العلاج النفسي يقول : " إن الظواهر الدينية تفهم من خلال نموذج الاضطرابات العصبية المألوفة تماما والتي تعتبر صدى لأحداث ماضية طواها النسيان ترجع إلى التاريخ البدائي للعائلة الإنسانية [١] ، وعلى مستوى الدراسات الاجتماعية والأخلاقية تختزل العلوم الإنسانية الظواهر الدينية والأخلاقية في بعض مظاهرها السلوكية ، فالدين لم يعد مصدر إلهام للإنسان يتجاوز حدود الزمان والمكان بل أن الإنسان ذي العقل العلمي كما يقول كونت لم يعد بإمكانه الايمان بالوحي والتعليم المسيحي للكنيسة أو بالألوهية وفق المفهوم التقليدي [٢] ولكن هذا ليس مدعاة لإنكار ظاهرة التدين فهي موجودة ونحس بها " والإنسان نفسه في حاجة إلى الدين لأنه في حاجة إلى شئ يتجاوزه والمجتمعات في حاجة إلى دين لأنها في حاجة إلى سلطة روحية ، والدين الذي يستجيب لهذه الحاجات الثابتة للإنسانية ويسعى إلى تحقيق الحب والوحدة سيكون دين الإنسانية نفسها " [٣] .

وكذلك الشأن في الدراسات الأخلاقية ، لقد تعرضت الدراسات الأخلاقية التقليدية لنقد شديد لا يخلو من عنف وتعسف ليتم اختزال الظواهر الأخلاقية في بعدها السلوكي كما يمثله واقع الناس مع استبعاد القيم والمثل التي يتعلق بها الناس والتي لا تنبع من واقع حياتهم الاجتماعية فالمثل الأخلاقية الجديرة بالاهتمام والدراسة هي المثل التي تفرزها تفاعلات الناس ويصنعها الحدث اليومي بما تفرضه من حاجات وليست تلك المثل المطلقة والمبادئ الأخلاقية الكلية التي كان يتحدث عنها فلاسفة الأخلاق .

٤ – تعميم المنهج الوضعي في دراسة الجوانب الميتافيزيقية للعلوم الإنسانية :

تتحدد العلوم الإنسانية في شقين متباينين في موضوعاتهما : –

الأول : يتعلق بالوقائع الاجتماعية الحسية القابلة للإدراك الحسي والملاحظة المباشرة والإحصاء وهي دراسة تتعلق بالعلاقات الاجتماعية والمظاهر السلوكية ، والعلاقات المهنية والصناعية والعسكرية وعادات الناس المختلفة ..

الثاني : منها يتعلق بقضايا لا يمكن إخضاعها لنفس طرائق البحث العلمي لاختلاف موضوعها كالبحث في أصل اللغات ونشأة النظم الدينية والأخلاقية والقانونية

(١) نقلا عن مقال بعنوان : علماء النفس المسلمون في جحر الضب مالك بدرى ، المسلم المعاصر ع ١٥ ، ص ١١ ، سنة١٩٨٣

(2) Les étapes de la pensée sociologique P . 122.

(3) Les étapes de la pensée sociologique P . 122

والاجتماعية ونظم الأسرة والزواج .. فضلا عن البحوث التى تتصل بفلسفة التاريخ والتى تتعلق بتخمينات علماء الاجتماع والتاريخ حول ماضى الإنسانية والمراحل التى قطعتها اعتمادا على بعض الشواهد الانثروبولوجية والتاريخية والاثنوغرافية ، وكذلك تنبؤاتهم حول مستقبل المجتمع البشرى اعتمادا على دراسة التطور التاريخى للمجتمع الإنسانى من جهة ومعطيات الحاضر من جهة أخرى .

إن هذا اللون من الدراسات لا يمكن أن يكون علميا دقيقا لتعلقه بقضايا هى فى حكم الغيب الذى لا يمكن كشفه إلا بدرجة نسبية لتعذر الحصول على بيانات كافية فى هذا الموضوع ، وهذا اللون من الدراسات هو الذى كان غالبا على الجيل الأول من علماء الاجتماع الذين جعلوا موضوع اهتماماتهم الشعوب البدائية باعتبارها تمثل أقدم صور الحياة الإنسانية ويمكن اعتبارها نقطة انطلاق لفهم نظمنا المعاصرة لإفتراضهم أن الشعوب البدائية لم تخضع فى نظمها لعوامل التأثير وتحتفظ بالصور الأولية لهذه النظم وهو افتراض لا أساس له .

وقد ظهرت فى هذا المجال عدة دراسات منها القانون القديم لهنرى مين والمدنية القديمة لفوستيل دوكولين والثقافة البدائية لإدوارد تايلور وكتاب مرجان عن المجتمع القديم وكتب فريدريك أنجلز عن أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة وكتاب فريزر الشهير عن دراسة السحر والدين فضلا عن دراسات كونت ودوركايم وليفى بريل وغيرهم من مختلف هذه النظم .

ولقد تعرضت هذه الدراسات للنقد من قبل الغربيين أنفسهم فقد أكد أحد نقاد علم الاجتماع الدينى روجى باستيد الفرنسى أن المجتمع (البدائى) الذى يتخذ نقطة بدء للدراسة ، مجتمع فرض على وجه العموم أكثر من أن يكون مجتمعا حقيقيا [١] ومع كثرة النقد الذى يوجه إلى هذه الاتجاهات فقد فشلت هذه الدراسات فى تقديم بدائل منهجية ناجحة لأنها تبقى فى نهاية المطاف عاجزة عن إدراك أبعاد التطور الإنسانى الضارب فى التاريخ مادامت تصر على ضرورة الاعتماد على وسائلها النسبية المحدودة . لقد قال روجى باستيد : " ليس من الممكن أن ينشأ علم اجتماع ما إلا بالقدر الذى يمكننا الوقوف فيه بوسائلنا الخاصة فى البحث على هذه العلاقات الضرورية [٢] يقصد العلاقات بين الأسباب ونتائجها .

وهذا القيد رغم أهميته العلمية فهو لا يستوعب كل حالات البحث العلمى على الإطلاق فهناك حقوق معرفية كثيرة لا تثبت حقائقها بإدراك الروابط الضرورية بين الأسباب ونتائجها وفى كثير من الأحيان تقدم كمعطيات جاهزة . وقد كان هذا القيد

(١) مبادئ علم الاجتماع الدينى ص ٢٣٤ ، ترجمة محمود قاسم مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥١

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .

عاملا حاسما فى فشل جهود علمية مضنية فى تحقيق أهدافها ، فقد حرمهم من الاهتداء إلى كثير من الحقائق التى لا يعتبر الحصول عليها من قبيل المستحيلات ، فهذا القيد يستبعد الوحى كمصدر معرفى مهم جدا فى كثير من الجوانب الميتافيزيقية لمشكلات علم الإنسان سواء تعلق الأمر بالماضى أو المستقبل فبإمكان الوحى أن يقدم كشفا دقيقا حول هذه المشكلات على الأقل فى بعض جوانبها ، وهذا كفيل بأن يجعل هذه الدراسات تتجاوز الحيرة التى انتهت إليها وهى الحيرة التى عبر عنها روجى باستيد بعد استعراض مفصل لمختلف النظريات المتضاربة التى صيغت حول أصل بعض النظم وانتهى إلى هذا التساؤل يقول : فأى النظريات نرتضى من هذه النظريات المختلفة إلى أكبر حد ؟ ليس من الممكن أن نقتنع بأى برهان جدلى ، هذا إلى أن المنطق يعجز أمام الظواهر[1] .

وهنا يتحتم على العلوم الإنسانية أن تبحث عن مصدر معرفى غير المعلومات التاريخية والاثنوغرافية والانثروجولوجية مهما كانت طبيعة هذه المعلومات فإن نسبة اليقين فيها حد نسبى ، وهذا المصدر المعرفى لن يكون سوى الوحى الصحيح الذى يملك إمكانية تقديم معلومات مهمة ويقينية تغطى الحقبة الماضية للإنسانية وتفسر تحولاتها ونظمها ، كما تقدم مؤشرات واضحة حول مستقبل المجتمع البشرى يناقض تماما تخمينات علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ وهى تخمينات لا تخلو من نقمة أيديولوجية تكرس مفاهيم عقائدية جاهزة [2] .

إن قبول العلوم الإنسانية بهذا المبدأ سيمكنها من تنوع طرقها فى إدراك الحقيقة العلمية ويفتح المجال أمام مناهج علمية أخرى طالما وصفها علماء الإنسان بالميتافزيقية والأسطورية كما يمكنها من التمييزالواضح بين المجالات المعرفية التى يستوعبها المنهج الوضعى الحسى وتلك التى يعجز عن إدراكها وبذلك تضع حدا لهذا التعميم الذى أفرزته شروط ثقافية تاريخية قبل أن يكون اختيارا علميا مدروسا .

٥ - إنعدام إطار مرجعى موحد وتقطيب الاتجاهات والمذاهب المتباينة :

إن التشتت الذى تعانى منه النظريات المختلفة حول قضايا الانسان هو فى الواقع انعكاس طبيعى للتشتت الذى تعانى منه الحضارة المادية ككل حيث عجزت المناهج الوضعية عن تقديم بديل موحد تخضع له كل الأطراف . لقد حصل تصدع هائل فى المنطلقات الفكرية الغربية بعد أن تولت الرؤية الدينية التى فتحت الطريق أمام التيارات الذاتية والنزعات الشخصية ، وهى حقيقة يعترف بها المصنفون من مفكرى الغرب

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٣ ، ٢٥٢ .

(٢) على سبيل المثال نظرية كونت حول مراحل تطور الإنسانية ونظرية روسو عالم الاجتماع الغربى حول حتمية تحول المجتمع الإنسانى إلى الرأسمالية ، والنظرية الماركسية حول حتمية المرحلة الشيوعية .

أنفسهم . لقد اعترف مؤرخ الفكر الغربى لوى ورث أن انقسام العالم الغربى إلى أجزاء مبعثرة لا عد لها ولا حصر يطابق التفكك الذى طرأ على الحضارة الغربية والتصدع الذى حدث فى الأواصر التى كانت تشد الفئات الاجتماعية وتؤكد انسجامها ولم يفلت النشاط العقلى من هذه التأثيرات . فالمراحل الماضية فى تاريخ العرب تميزت بوجود إطار مشترك استطاع أن يقدم معيارا للتثبت من صحة الحقائق ، أما العلم المعاصر فلم يعد نظاما كونيا شاملا ومشتركا وإنما هو بالأحرى يمثل مشهدا لساحة قتال تصطرع عليها أضراب متنازعة لكل فئة صورتها الذهنية على العالم تصبغ على نفس المواضيع معانى وقيم مختلفة كل الاختلاف فكان من الطبيعى أن يهبط الاتفاق فى عالم كهذا إلى الحد الأدنى(١) .

هذا النص فى الواقع نراه فى غاية الأهمية ، فهو يكشف عن جوهر القضية . لقد اتجهت العلوم الإنسانية منذ نشأتها إلى اتخاذ العلم سلطة مرجعية تشكل الخلفية المعرفية التى تصدر عنها وهى مهمة يعجز عنها العلم لطابعه النسبى ، إن العلم وسيلة للبحث فى عالم الممكن بقدر الجهد البشرى ولكنه لا يملك أن يتحول إلى عقيدة تفسر كل شئ فى الوجود .

إن العلم لا يمكنه أن يحقق نجاحه الفعلى فى عالم الإنسانيات إلا إذا كان يتوفر على رصيد هائل من المعلومات الضرورية التى يجب التسليم بصحتها لتكون منطلقا فى البحث وتشكل القاعدة الأساسية والإطار المرجعى الذى يجب أن تتمحور حوله الأبحاث .

والمشكلة الكبرى التى تعانى منها العلوم الإنسانية الغربية ليست فى كونها لا تملك مثل هذا الإطار المرجعى الموحد فحسب ، رغم ما تدعيه من إمكانية ذلك - بل إنها تنكر أن يكون هناك منهج علمى آخر يملك هذه الخاصية .

لقد كانت الأهداف التى رسمتها مناهج العلوم الوضعية وناضلت من أجلها بكل قوة أن تزحزح مجموعة من المسلمات الفكرية التى كانت تشكل قاعدة للتفكير عن الساحة المعرفية ، ولقد نجحت بالفعل فى إحداث تصدع عميق فى الفكر الدينى الذى كان يمثل تلك القاعدة وجعلته يتولى عن تقديم تلك الرؤية الشاملة التى كانت تخضع له كل العقول والفئات داخل المجتمع الغربى ، ولكن العلوم الإنسانية التى قدمت نفسها بديلا عن النظام الفكرى السابق عجزت عن الوفاء بإيجاد هذا المطلب البديل . لقد راهنت العلوم الإنسانية على العلم بمعناه الإنسانى المحدود زمانا ومكانا ولكن طبيعة هذا العلم جعلها تخسر الرهان .

---

(١) ينظر مقدمة ترجمة لكتاب كارل مانهايم : ايديولوجيا والطوبائية مقدمة فى علم اجتماع المعرفة ص ٤٧ - ٤٨ بتصرف ، ترجمة عبد الجليل طاهر ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٦٨ .

لقد جاءت النتائج معاكسة لتوقعات الوضعيين نظرا لشدة التناقضات التى شهدها النصف الثانى من القرن التاسع عشر والانقسام الهائل فى النظريات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية .. وما صاحب ذلك من تطبيقات علمية إضافة إلى الصراع الايديولوجى الحاد الذى ميز القرن العشرين وما تمخض عنه من انقسام العالم إلى معسكرين متصارعين فضلا عن استعمار شعوب العالم المغلوبة وهو أمر لعبت فيه هذه العلوم الدور الأكبر .

إن النقد الغربى المتخصص فى هذه العلوم يؤكد بما فيه الكفاية حاجة العلوم الانسانية ري مثل هذا الإطار المعرفى الموحد لتحقق لنفسها قدراً من المعقولية والانسجام وهو أمر يتطلب حتما عودتها إلى أحضان الدين الحق المؤسس على الوحى وليس الدين الذى غارت عليه وقامت على أنقاضه .

إننا نلمس فى النقد الغربى نفسه حاجته الملحة إلى هذه القاعدة الصلبة لتكون المنطلق الفكرى ، فهذا ميشيل ديوان يقول : إن علم الاجتماع تجتازه التيارات الفكرية الأكثر اختلافا تتحول فجأة إلى حزبية ويمكن أن نقول يوجد تقريبًا من أنواع علم الاجتماع بقدر ما يوجد من علماء الاجتماع [1] وهو ما يؤكده نيقولا تيماشيف أحد النقاد المتخصصين يقول : انقسم علم الاجتماع خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر بصورة تدعو إلى اليأس إلى المدارس الرئيسية والفرعية بحيث أصبح من العسير أن نجد أى قدر من الالتقاء بين علوم الاجتماع المتعددة [2] وهو نفسه ما عبر عنه بوتو مورو إذ يقول ألا يوجد فى هذا الوقت (فى السبعينيات) بناء متكامل لنظرية علم الاجتماع حظى بالصدق أو بالقبول العام .. " [3] وما يقال عن العلوم الاجتماعية يقال عن بقية العلوم الإنسانية التى تشاركها فى نفس الحقل المعرفى ونفس المنهج العلمى وإن بدرجات متفاوتة ...

٦ – التوظيف الأيديولوجي لنتائج الأبحاث :

لقد وظفت العلوم الإنسانية توظيفا أيديولوجيا يخدم الأهداف القومية للغرب على المستوى السياسى والاقتصادى والعسكرى بل والثقافى ، وظهر فى هذا التوظيف سافرا مكشوفا فى كثير من النتائج التى انتهت إليها الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية .

---

(1) Sociologie et idéologie , Michel Dion , P . 43 édition sociales , Paris , 1973 .

(٢) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ص : ٢٠٥ ، ترجمة محمد عودة وآخرون ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٠ .

(٣) تمهيد فى علم الاجتماع ص ٤٥ ترجمة محمد الجوهرى وآخرون – سلسلة علم الاجتماع ، الكتاب الرابع ط٤ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

لقد وظفت هذه الدراسات بشكل مباشر أو غير مباشر فى تبرير مشروعية استغلال الاستعمار الأوروبى فى مرحلته العسكرية السابقة كما فى مرحلته الثقافية والاقتصادية الحالية وجاءت نتائج كثيرة من هذه الدراسات لتعكس نظرة الرجل الغربى المثقل برواسب التاريخ إلى غيره من أجناس العالم ، وظهرت النزعة العنصرية التى تعمل على تمجيد ثقافته كنسيج حضارى نموذجى ينبغى أن يهيمن على بقية الحضارات والثقافات .

نجد أن هذه النزعة العنصرية تطبع أبحاث العاملين فى العلوم الإنسانية فى بداية تأسيسها كما فى مراحل لاحقة من تطورها .

أن جوبنو وهو واحد من المؤسسين الأوائل كرس أبحاثه لإثبات فرضية تفوق الأجناس الشمالية والآرية صانعة الحضارة وضرورة الحفاظ على نقائها وعدم اختلاطها بغيرها من الأجناس المتدنية بإعتبار أن هذا يهدد العقلية الخلاقة والفردانية للجنس الأبيض الذى تدين له الحضارة المعاصرة بوجودها (١) . وهى نفس الفكرة التى نجدها عند لابوج الذى أعطى للجنس الآرى كل الصلاحيات يتصرف فى العالم كيف يشاء ، والأرض كلها أرضه والعالم كله وطنه (٢) ولم تختف هذه النزعة العنصرية حتى عند المعاصرين فماكس فيبر من كبار رواد علم الاجتماع الألمان يؤمن بتفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافى الغربى ، والعلم فى نظره لم يتم إلا فى الغرب وهو وحده الذى صاغ تاريخا علميا ، وهو وحده الذى يتمتع بنظم سياسية وقانونية واقتصادية مبنية على أسس عقلية متينة ، ولقد انتهى به الأمر إلى التساؤل عن إمكانية غزو هذه الأصالة إلى صفات وراثية نظرا لما نصادفه فى الغرب وحده دون انقطاع من تعقيل أنموذجى إلى حد بعيد (٣) .

ولم يخف مارسل موس هذه النزعة الاستعلائية ، أن الشعب الأوروبى فى نظره وحده الذى يستحق أن يسمى أمة من بين شعوب العالم . فالأوكرانيون لم يكونوا أبدا أمة وكذلك البولونيون لم يكن لهم وجود مستقل ، وكل شعوب آسيا ، وتبقى أوروبا وهنا تأسس القانون العام القومى والعالمى لهذه الأشكال من المجتمعات حيث ظهرت عدد من الحكومات التى تستحق لقب الأمة (٤) .

---

(1) Histoire de la philosophie , E . Bréhier , Tome I , P . 1941 (P . U . F .) Paris , 1944

Histoire de la sociologie , G . Bouthoul , P . 82 (P . U . F .) Paris , 1961

(٢) عن تمهيد فى علم الاجتماع عبدالكريم الياقى ، ص ٣٢٨ مطبعة جامعة دمشق ، ط ٢ ، ١٩٦٣ .

(٣) علم الاجتماع عند ماكس فيبر ، جوليان فروند ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٦٧ ، ص ٢٣ - ١٣٥ .

(4) Mauss . par Jean cazeneuve, P . 53-55 (P.U.F) 1968 1er édition .

ولم يكن ريمون أرون الناقد الاجتماعى الفرنسى مغايرا فى موقفه كما لم يكن أقل مثالية من سلفه أوجست كونت حينما قرر أن المجتمع الصناعى وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها ... فالتنظيم العلمى للعمل هو خاصية مميزة للمجتمع الأوروبى وهو بالتأكيد أكثر فعالية من كل التنظيمات الأخرى حتى أنه أبتداء من الوقت الذى اكتشف فيه السر من قبل شعب كان على أطراف الإنسانية أن نأخذ به لأنه شرط الازدهار والتقدم[١] .

هذه بعض المنتخبات تأكد مدى تغلغل الخلفيات الأيديولوجية التى تصدر عنها العلوم الإنسانية مما يفقدها طابعها العلمى . ولعله من المسلم به عند النقاد الغربيين أنفسهم أن الأهداف الأيديولوجية التى تعترض طريق هذه العلوم فى تحقيق علميتها .

إن العلم حينما يتحول من أداة معرفية إلى أداة ايديولوجية يفقد أخص خصائصه ويبتعد عن أهدافه ويتحول إلى دعوة عقائدية وفى أحيان كثيرة إلى جدل عقيم . إن هناك اختلافا جوهريا بين العلم والأيديولوجيا ، فالعلم كما يقول أحد النقاد يحصر مهمته فى الكشف عن الحقيقة بينما يبحث الأيديولوجى عن الحقائق التى تثبت عقيدة اختيارها ووافق عليها سلفاء فالنزعة الأيديولوجية سواء كانت محافظة أو ثورية تسعى إلى تحقيق مصالح أو المحافظة على مصالح معينة ، على خلاف العلم الذى لا نجد لديه أى إلتزام سياسى لأنه حصر معمته فى الكشف عن الحقيقة[٢] .

لقد وظفت العلوم الإنسانية توظيفا أيديولوجيا يخدم أهداف الدول الاستعمارية سياسيا واقتصاديا وعسكريا .

١ - فى المجال السياسى : ففى المجال السياسى توجه البحوث التى تقام حول الدول المتخلفة لتقديم بيانات تفصيلية حول وضعية هذه البلدان لإحكام السيطرة عليها باسم تحضير هذه الدول وحاجتها إلى معونة تقوم على تنظيم شئونها .

ولقد كشف أحد النقاد الغربيين عن الدور الذى قامت به هذه العلوم فى تثبيت السياسة الأمريكية الخارجية وهى - كما يقول - مسيرة من قبل أحد المتخصصين فى العلوم الاجتماعية وهو الأستاذ كسنجر المتخرج من جامعة هارفرد ، وأن الأيديولوجيا المهيمنة على العلوم الاجتماعية المنتشرة بشكل واسع فى الولايات المتحدة وعلى مساحات واسعة من العالم تستند إلى دراسة موضوعية للواقعة الاجتماعية وقائمة باسم علم يزعم الحياد وعلى نتائج ستكون رهن إشارة الجميع بشكل ديمقراطى[٣] .

---

(1) Les étapes de la pensée sociologique, P . 86 .

(٢) البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا المفاهيم والقضايا ، ص ٥٨ ، د . على ليلة ، طبعة دار المعارف ، ١٩٨٢

(3) Le Gai Savoire du sociologue , René Louau, éd . 10-18 Mondadori Italie, P . 130.

ولعلنا نجد فى تصريحات علماء الاجتماع الأمريكيين ما يغنى عن كل تأويل . يقول أرنولد جرين " إذا كانت حكومات الولايات المتحدة ترغب فى إقامة روابط اقتصادية وسياسية وثيقة مع بلدان شعوب العالم بأسره ، فعلينا نحن (يقصد علماء الاجتماع) أن نعرف أكثر ما نعرفه عن هذه البلدان وعن شعوبها ما هى ثقافتهم ، ما هى اتجاهاتهم السائدة نحو الولايات المتحدة ونحو النمو التكنولوجى ، ما هى معتقداتهم وانحيازاتهم التى يمكن التعرف عليها والإفادة منها بجذبهم إلى ملك نفوذها ، ما هى المعتقدات والانحيازات التى يجب أن نعد لها أو نتقبلها قبل أن نتمكن من تحقيق ذلك ، ما هى الأبنية الاجتماعية الطبقية السائدة ومركز القيادة ومن هم هؤلاء الذين نحتاج تعاونهم أشد الاحتياج قبل الشروع فى تنفيذ مختلف البرامج وبعد البدء فى هذه البرامج ، فإن علينا أن نواصل جمع الإجابات على هذه الأسئلة جميعها والتأكد منها"(١) .

٢ – **فى المجال الاقتصادى** : حاولت بعض الدراسات المتعلقة بالتنمية أن تبرر الدور الذى يمكن أن تلعبه الدول المتقدمة فى القضاء على التخلف داخل دول العالم الثالث ، وفى هذا الإطار قدمت نظريات كان ظاهرها إضفاء الصبغة العلمية على السبل الكفيلة بالقضاء على أسباب التخلف وهى فى حقيقتها تعمل على تعميق الاستغلال والسيطرة الاقتصادية وتثبيت التبعية الاقتصادية للدول الاستعمارية .

ولقد كشف اندرجوندر فرانك أحد النقاد الغربيين الزيف العلمى الذى تخفيه تلك النظريات الاقتصادية وأبعادها الاستعمارية ، ففى مجال القروض وانتقال رؤوس الأموال الأجنبية قصد التنمية ظهرت نتائج معاكسة تماما فقد كان الهدف من هذه الاستثمارات خلق مشكلات تعمل على الحيلولة دون تحقيق استقلال اقتصادى لهذه الدول حيث يقوم الاقتصاد القومى بتقوية رأس المال الأجنبى وإضعاف نفسه فى نفس الوقت . وفى مجال نقل التكنولوجيا كشف هذا النقد على أن الدراسات التى أنجزت فى الميدان وعملت على نقل التكنولوجيا التى تتفق مع أهداف الدول الرأسمالية الاستعمارية مع القضاء فى نفس الوقت على التكنولوجيا المحلية التى كانت سائدة فى تلك البلدان مما مكنها من احتكار الإنتاج الصناعى واستخدام التكنولوجيا لممارسة السيطرة والتحكم فى تلك الدول(٢) .

٣ – **فى المجال العسكرى** : يكشف النقد الغربى ذاته عن الإسهامات الخطيرة للعلوم الاجتماعية والانثروبولوجية على الخصوص فى تثبيت السياسة الاستعمارية ، ويذكر

---

(١) نقلا عن كتاب أوسيوف : قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالى ، ص ٦٢ ، ترجمة سمير نعيم – أحمد فراج ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠

(٢) دراسات فى التغير الاجتماعى ، ص ١٦٦ – ١٧٤ ، ترجمة د . محمد على وآخرين ، ط١ ، ١٩٧٤ ، دار الكتب الجامعية .

فرانك العديد من المؤلفات التى وضعت خصيصا لهذه الأهداف تحت رقابة وكالة المخابرات الأمريكية[1] هذا فضلا عن توجيه البحوث الجامعية والأكاديمية وتجنيد الكليات العلمية ومراكز البحث العلمى لنفس الأغراض باسم البحث العلمى الخالص[2].

وتدعيما لهذا التوجه المكشوف أنشأت الحكومات الغربية فرعا جديدا للعلوم الاجتماعية عرف بعلم الاجتماع الاستعمارى ، وظهرت أهداف هذا الفرع من الدراسات الاجتماعية واضحة فى المؤتمر الدولى لعلم الاجتماع الاستعمارى الذى انعقد خصيصا لهذ الأمر فى باريس سنة ١٩٠٠ وحدد موضوعه كما كتب أحد المؤتمرين فى التقرير التمهيدى فى دراسة المسائل الأخلاقية والمجتمعية المرتبطة لحركة الاستعمار [3] .

وفى مجال الدراسات الانثروبولوجية كرست الاتجاهات العلمية لخدمة نفس الأهداف ويكفى أن المجال الذى تعمل فيه هذه الأبحاث هى المجتمعات المتخلفة أو ما نسميه بالبدائية وقد ربط كثير من النقاد الاجتماعيين بين اختيارها لهذا المجال وبين تسخيرها لأهداف استعمارية وأوضحوا الصلة بينها وبين الاستعمار منذ نشأتها ابان القرن التاسع عشر حيث عملت الدراسات الانثروبولوجية على الحفاظ على الوضع المتردى والمتخلف لهذه المجتمعات للإبقاء على السيادة الاستعمارية واحتكار مواردها[4].

وقد أكد هذا التوجه الاستعمارى لهذه البحوث عمدة الأنثربولوجيين ايفانز برتشارد واعترف بخضوعها لإشراف وتوجيه وتنظيم الوظائف الإدارية الاستعمارية وأكد أن المرشحين لشغل هذه الوظائف هم فى الأصل متخصصون فى الانثروبولوجيا وظلوا أعضاء فى معهد الانثروبولوجيا الملكى[5] .

٧ - الفصل بين العلم والقيم وتحرير البحث العلمى من التوجيه الأخلاقى :

لقد فصل المؤسسون لمناهج العلوم الإنسانية بين البحث العلمى وبين مجال القيم أو بين ما يسمونه بأحكام القيمة وأحكام الواقع وذلك لإعتبارات منهجية ، فقد كانت القيمة تمثل أكبر عائق فى سبيل تقدم البحث العلمى حيث اعتقدوا أن البحث العلمى لابد أن

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٣ .

(2) La Gai Savoire du Sociologue, P.121 Méthodes des Sciences Sociales, P. 319, M. Grauvitz, 3em édition, Dalloz paris 1970

(٣) العلوم الإنسانية والايديولوجيا ، ص ١٧٦ ، محمد وقيدى ، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ، ط١ ، ١٩٨٣ .

(٤) قصة الانثربولوجيا ، ص ١٧٢ ، حسين فهيم ، سلسلة عالم المعرفة عدد ٩٨ ،
وكذلك . Méthodes des Sciences Sociales, P . 319

(٥) الانثربولوجيا الاجتماعية ، ص ١٦٢ ، ترجمة أحمد أبو زيد ، ط٦ ، ١٩٨٠ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

يكون بحثا محايدا ومجردا من كل القيم والمعايير الأخلاقية يقتصر على الوصف ، وصف ما هو كائن دون التعرض لما ينبغى أن يكون .

إن الالتزام الأخلاقى فى نظرهم يعبر عن ميولات إنسانية ذاتية وعلى الباحث أن يتخلص إذا أراد أن يكون نزيها وعلميا وموضوعيا عن كل القيم والأفكار التى يعتقدها وكل التزام قيمى يعتبر خروجا عن المنهج العلمى .

إن العلم كما يقول بعض الرواد المؤسسين للعلوم الإنسانية ينبغى له أن يبحث عن الغايات التى نسعى وراء تحقيقها وهو لا يميز بين الخير والشر لأنه لا وجود للخير والشر فى نظر العلم وهو لا يتدخل فى تحديد الغايات التى ينبغى تحقيقها ويجب أن نقلع عن تلك العادات التى مازالت شديدة الانتشار ونعنى بها تلك العادات التى تدعونا إلى الحكم على النظم والتقاليد الاجتماعية والحكم على العادات الخلقية كما لو كانت حسنة أو قبيحة فى ذاتها وفى جميع النماذج الاجتماعية دون تفرقة ما (١) .

إن الدوافع إلى اتخاذ هذا الموقف المنهجى تجد لها جذورا عميقة فى التاريخ الفكرى الغربى نفسه لقد كان الفكر الغربى فى المرحلة السابقة يترفع عن الأسلوب العلمى الذى يقوم على وصف الوقائع لغرض أفكار ومثل معينة كما يتصورها الفلاسفة ورجال الدين . وفى ظل هذا النظام اللاهوتى والميتافزيقى يعجز العلم عن التطور والنمو ويبقى محكوما بتصورات قبلية ومفاهيم جاهزة . فقد كان المنهج سائدا أحاديا يهتم فقط بما ينبغى أن يكون عليه الواقع الاجتماعى كما يتصوره الفلاسفة فى وقت يغيب فيه المنهج الوصفى التحليلى للوضع الاجتماعى السائد .

ومع التوجيه الجديد للعلوم الإنسانية وسيادة النظرة الوضعية ، وجد العلماء أن النظرة المتعالية والانطلاق من مثل وقيم سابقة وجاهزة يؤمن بها الفرد ، كل ذلك يعبر عن نزعة ذاتية تحول دون تحقيق الموضوعية المرجوة فى مجال العلوم الإنسانية . فلقد رفضت المناهج الوضعية الطرق الفلسفية التقليدية فى البحث باعتبارها نظريات تأملية ميتافزيقية لا تكشف عن حقيقة الظاهر بقدر ما تعبر عن المثال الأخلاقى الذى تتصوره هذه النظريات .

إن القضية الرئيسية التى شغلت المذاهب الفلسفية هى اختيار نظام أفضل من غيره وإصدار أحكام ذات قيمة خلقية وليست تلك وظيفة العلم حسب اعتقاد الوضعيين ومن هنا تأتى ضرورة تحديد مجال هذه الدراسة الجديرة بأن تحمل لقب العلم ، ولم يكن هذا المجال سوى ما يوجد فعلا وواقعا لا ما يوجد افتراضيا ومثالا فليس العلم إلا نتيجة لإنكباب العقل على دراسة جزء أو مظهر من مظاهر الحقيقة الواقعية (٢) .

---

(١) دوركايم ، قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ص ٩٣ ، ١٠٥

(٢) ينظر هذا المجال : ليفى بريل الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ص ٦٦ ، ترجمة محمد قاسم ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٢

وإذا كانت مناهج النظريات الفلسفية السابقة أحادية تهتم فقط بما ينبغى أن يكون دون استطلاع ما هو كائن فى مناهج العلوم الإنسانية فى شكلها الوضعى لم تنج من هذه النظرة الأحادية إذ تقتصر فقط على دراسة ما هو كائن دون الاهتمام بما ينبغى أن يكون فجردت الباحث من كل إلتزام أخلاقى وجعلت منه مجرد آلة استطلاع وهو منهج لس أقل خطورة من سابقه لما يؤدى إليه من إعطاء تبرير مشروع لأنواع السلوكيات المنحرفة والظواهر المرضية ما دامت وظيفته تقتصر فقط على الوصف دون إصدار أحكام تقويمية .

٨ - تعميم مبدأ النسبية فى مجال الثوابت :

لا نجانب الصواب إذا قلنا إن شعار الحياد الأخلاقى فى العلم قد وُضع أساسا لتبرير الواقع الاجتماعى بكل إنحرافاته وفرض القيم السائدة التى تظهر فى أعراف الناس والبرهنة على مشروعية العادات الاجتماعية كما هى فى المجتمع بغض النظر عما تحمله من معانى خلقية مستحسنة أو مستهجنة . فالمجتمع أو الوسط الاجتماعى هو الذى يحدد سلوكنا وأخلاقياتنا والعرف هو منبع مثلنا ، وكل عادة أقرها المجتمع فهى مشروعة ، مهمة العلم هو تتبع التقاليد والأعراف الشعبية بالدراسة والتفسير وليس لهم أن يرفضها استنادا إلى مقاييس يؤمنون بها ويعتقدون فيها ، فالمقياس الحاصل هو الوسط الاجتماعى وما يفرزه من أنماط السلوك والقيم .

فى هذا الإطار يقول بعض الرواد المؤسسين لمناهج العلوم الإنسانية : إن المجتمع هو وحده الذى يشعر بذاته شعورا يكفيه ليشرع هذا النظام الذى يرمى به إلى التعبير عن نفسه على النحو الذى يدرك به ذاته ، فالنتيجة التى تتحتم منطقيا هى إذا كان المجتمع هو غاية الأخلاق فإنه أيضا مبدعها [١] . فإذا كان المجتمع هو منبع القيم ومبدعها فإن التعرف على هذه القيم ينبغى أن يتم بملاحظة ما تفرزه سلوكيات الناس. فحسب الوضعية لا يمكن أن تأتى المعرفة بالحقيقة الأخلاقية إلا عن طريق القواعد الخلقية التى تسود فى بيئتنا والتى تقع تحت حواسنا فيتردد صداها فى تفكيرنا على هيئة بعض المعانى العامة فإذا كنا نريد معرفة المعتقدات والأخلاق الشعبية فى مجتمع ما علينا إلا أن نأخذ فى دراسة الأمثال والحكم الشعبية التى تعبر عن هذه الأخلاق والمعتقدات [٢] .

وإذا تتبعنا هذه الطريقة العلمية حسب الوضعية ، فسندرك حقيقة أنه ليس هناك مثال تتعلق به الإنسانية قاطبة ، والعكس هو الصحيح إن كل مجتمع يضع لنفسه مثالا

(١) دوركايم التربية الأخلاقية ، ص ٥٨ .

(٢) دوركايم ، قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٩١ بتصرف

حول الإنسان وما ينبغى أن يكون عليه سواء من وجهة النظر العقلية أو المادية أو الأخلاقية ، وهو مثال إلى حد ما ثابت لكل المواطنين وإن كان يختلف عند حد معين حسب الأنماط(١) .

لم يعد ممكنا فى ظل هذا التوجه الجديد للعلوم الإنسانية أن نتحدث على وجود نموذج اجتماعى مثالى نعتقد فيه ونتطلع إليه ونعمل على صياغة سلوكنا وفق أهدافه ومقرراته ، فالنظرة النسبية تقتضى أن تثبت لكل نمط اجتماعى وثقافى مثله وقيمه الخاصة التى تحدد زمانا ومكانا ، مادام مقياس الخطأ والصواب يخضع للمتواضعات الاجتماعية .

ولقد عملت مناهج العلوم الانسانية على تكريس النظرة الوضعية إلى أبعد الحدود حينما جعلت من المتواضعات الشائعة بين الناس مقياسا للحق والعدل والخطأ والصواب والخير والشر ، واعتبرت شيوع نمط أخلاقى معين دليلا على صحته لإستجابة الناس له ، وبالمقابل اعتبرت صور بعض القيم دليلا على مرضيتها .

لقد كان لهذا التوجه نتائجه الخطيرة على المستوى العلمى فقد شكل قناعات الناس بضرورة الانصياع للقانون الأخلاقى السائد مهما كان موغلا فى الانحراف ، بل إن البحث العلمى على المستوى الميدانى تأثر بهذا التوجه تأثرا بليغا وقد اعتبرت البحوث التى قامت حول ظاهرة الزنا أن هذه الظاهرة سليمة مادامت تجد قبولا عند الناس وكانت نتيجة البحث الجنسى المتحرر من القيم الذى أجراه الباحث الاجتماعى كينزى عن تحول الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل (٢) فالزنا فى حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن سلوك مضاد للأخلاق . فالرذيلة فى عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافى لعرف الجماعة فى زمن بعيد ومكان معين ، ولذلك يقول عالم الاجتماع سمنر : إن العفة الجنسية هى التوافق مع تيار التحريم السائد فى العلاقات الجنسية ، وهو نفسه يقول : " إن الأعراف تصنع المجتمع " (٣) .

٩ - خلخلة البنية الفكرية وتعميق نزعة الشك :

كانت المسيحية بالرغم من تهافت معتقداتها تقدم تصورا موحدا باعتبارها عقيدة وحيدة تشكل عقلية الناس وتصوراتهم حول الكون والإنسان والحياة ، وكانت وحدة الحقيقة سمة من سمات العصر الوسيط الغربى المسيحى .

ولقد أكد هذه الحقيقة مؤرخو الفكر الغربى كما عبر عنها كرين برنتن وهو يقول : "إن اللفظة التى ينتهى إليها المرء إن عاجلا أو آجلا عند البحث فى العصور الوسطى

---

(1) Durkheim , éducation et sociologie, P . 05

(٢) عن مجلة المسلم المعاصر ص ٢٠ ، ص ٣٤ .

(٣) نقلا عن فوزى دياب : القيم والعادات الاجتماعية ص ٥٦ ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

هى الوحدة فى تلك السنوات كانت ثقافتنا الغربية فى الواقع واحدة عندما كان هناك مجتمع مسيحى موحد يرتبط فيه الروحانى بالدنيوى بصورة لا تتجزأ حيث لا توجد مذاهب دينية معارضة أو قوميات متنافسة (١) .

وعندما تولى النظام الدينى أمام الصدمات العنيفة حلت محله مذاهب فلسفية ودينية واجتماعية شتى زعزعت النظام الفكرى والاجتماعى السائد على السواء وشككت فى كل القيم السائدة ولم يعد هناك نظام يقينى ثابت يمكن للإنسان أن يطمئن إليه ويرجع إليه فى حالة الاختلاف .

لقد كانت الفلسفة الوضعية تعمل جاهدة لتقديم نظام يقينى موحد يقضى على الانفصام الموجود فى الفكر الغربى بتعميم المنهج الوضعى فى طرق التفكير وأساليب العيش والتشكيلات الاجتماعية والسياسية ... مع استئصال وإقصاء كل مظاهر التفكير الدينى عن تلك الميادين ولكن البديل الوضعى مع تغلغله العميق فى كل مظاهر الحياة الغربية فشل فى استيعاب كل الفئات والتيارات الفكرية والفلسفية والدينية ... فقد ظل له معارضوه وظل مع هذه المعارضة الانفصام قائما فى الشخصية الغربية المسيحية . إن الرجل الغربى المسيحى لم يجد أمامه سوى أمرين : إما أن يرفض المسيحية ويحاول تكوين نظرة موحدة للكون دون الارتكاز على الأساس الدينى وإما أن يصبح شخصا ممزقا بين ما يؤمن به عقيدة وما يعيشه فكرا وواقعا . وقد كتب جوليان هكسلى فى تحليل هذا التمزق يقول : " إن مثلنا العليا تكون عرضة للهجوم لأنها غير موحدة بما يكفى حتى يكون لديها أية قوة واقعية حقيقية وقوية ... وطالما استمر انشقاقها إلى قسمين بين الطبيعى والخارق بين الله والبشر بين المادة والروح ، سوف تظل مدينتنا الغربية تعانى من انفصام بكل ما تعنيه الكلمة وسوف تفشل مثلنا العليا فى تزويد القوة الفعالة للقيام بعمل هادف حقيقى (٢) .

وهذا التمزق الذى عبر عنه هكسلى بين الطبيعى والخارق هو حصيلة التفكير الوضعى الذى استطاع فعلا أن يهدم التصورات الدينية دون أن يوطد البديل الوضعى الذى كان يحلم به . والرجل الغربى اليوم كما عبر عن ذلك بعض مفكرى الغرب لا يأمل فى التحرر من هذا الانفصام والتمزق وقد عبر كرين برنتن عن خيبة الأمل هذه يقول : " إن الاحتمال بأن الأجيال المقبلة لن تشهد تحولا فى النظرة الكونية الغربية ، وإننا سوف نستمر إجمالا على قبول الإجابات عن المشكلات الكبرى التى نقبلها اليوم بكل ما فيها من تنوع يحير الألباب وتناقض متبادل . إن هذا الاحتمال قائم دائما واستمرار هذه الحالات العقلية القائمة ممكن طبيعة الحال " (٣) .

---

(١) أفكار ورجال قصة الفكر الغربى ، ص ٢٣٩

(٢) الدين بلا وحى ، ص ٨ ، نقلا عن المسلم المعاصر ع ١٧ ، ص ١٢ .

(٣) أفكار ورجال ، ص ٦٦٧ .

١٠ - تبرير مشروعية النزعة الإلحادية :

هناك من الغربيين أنفسهم من يقول إن الإلحاد والوثنية خاصيتان شكلتا المضمون الأساسي للفكر الغربي ، ولم تكن المسيحية سوى طارئ عابر سرعان ما تجاوزه ليعود إلى أصله القديم . فإذا كانت مناهج العلوم المعاصرة تسعى إلى إزاحة الأسلوب الديني عن ساحتها ، وترسيخ المفاهيم المادية للكون والحياة فهي إنما تعمل ذلك لتزيح عنها أسلوبا غريبا عن مزاجها وروحها وتاريخها الثقافي والفكري والاجتماعي .

إن أصول الفكر الغربي الحديث والمعاصر لا تجد جذورها في الفكر الديني المسيحي بقدر ما هي متغلغلة في التاريخ تمتد إلى التراث الروماني واليوناني ، فقد كانت هاتان الحضاراتان متشبعتان بالروح المادية والايمان بالمحسوس والاضطراب في العقيدة ، وحتى الحياة الروحية صبغت بالصبغة المادية وتحولت إلى حركة عقلية وذهنية محضة كما يقول الكاتب الغربي " ليكي " صاحب كتاب أخلاق أوروبا : " إن المصريين كانوا يعظمون آلهتهم بالرقص والغناء ولا نعلم دينا من الأديان يزاحم دين اليونان وتقاليده في كثرة الأفراح والأعياد والألعاب " (١) .

إن هذه الخاصية نفسها هي التي تميز الحياة الروحية في الغرب المعاصر ، فقدماء اليونان لم تتسع عقولهم لتصور إله خارج الكون المادي ولم يستطيعوا أن يتصوروا صفات الله وقدرته إلا في شكل آلهة نحتوا لها تماثيل وبنوا لها الهياكل والمعابد وهو ما انتمت إليه الفلسفات الأوروبية الحديثة والمعاصرة .

لقد تميزت الحضارة الاغريقية بشدة إيمانها وقلة اكتراثها بالدين وشدة الاعتداد بالحياة ومنافعها وشدة الاعتزاز بالقومية والتعصب لها (٢) وهي نفس المبادئ التي انطلقت منها وانتهت إليه النهضة الأوروبية : إيمان عميق بالعالم الطبيعي على أنه العالم الوحيد الذي يسعد فيه الانسان ويجد فيه مطالبه ويلبي حاجاته المادية والروحية، إيمان عميق بالانسان على أنه مركز الثقل في العالم والعامل الفعال في التطور والابداع والايمان بالعقل وحده على أنه الوسيلة الوحيدة التي تضمن السيطرة على العالم وتسخير إمكاناته بالاعتماد على العلم وحده (٣) .

إن هذه النظرة المادية إلى الكون والإنسان هي سمة الفكر الغربي وهي السمة التي ستحكم سير العلوم الإنسانية . وتعمل على ترسيخها بطريقة علمية للوصول إلى مشروعية التصورات المادية للحياة الإنسانية .

(١) نقلا عن كتاب أبي الحسن الندوي ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ص ١٥٦ ، دار الكتاب العربي ، ط٩ ، ١٣٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٧.

(٣) قسطنطين زريق ، مقال بعنوان المنهج العصري محتواه وهويته ، إيجابياته وسلبياته ، ص ١٠٧ ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ٥٩ .

لقد طرحت العلوم الإنسانية نفسها بديلا للدين فى تنظيم الشئون الحياتية والروحية للإنسان فكان عليها أن تصبغها بقيمها ومفاهيمها الجديدة لتعيد تشكيل تصوراتها وأخلاقياتها ومثلها وفق معطيات العلم الذى لا يؤمن بغير المحسوس ولا يعترف بوجود قوة خارقة تتجاوز قوة الإنسان كفرد إلا فى إطار الإنسانية ككل . ككائن جماعى يسمو عن الفرد .

تلك كانت محور الفكرة التى حام حولها الرواد المؤسسون وعبروا عنها بأساليب وصياغات مختلفة ولكنها تلتقى حول نفس الأهداف الصياغة المادية للمثل والقيم والأخلاقيات التى تؤطر سلوك الإنسان . وننقل هنا نصا لأحد هؤلاء الرواد المؤسسين وهو نموذج للتبريرات العقلية لمجموع التصورات المادية يقول فيه : " إذا كان أثر السلطة الأخلاقية فى اعتقاد الناس راجعة إلى الإرادة الإلهية التى تفوقهم فإن استبعاد الإرادة الإلهية سيحل محلها إرادة الكائن الجمعى الذى يتميز بنفس القوة ، وإذا كان الدين لا يصور الوجود الإلهى على أنه مشرع النظام الأخلاقى فحسب بل وأيضا المثل الأعلى للإنسان ، وإذا كانت تلك هى نظرة فى تحديد العلاقة بين الله والانسان فإن علم الاجتماع يطرح هذه العلاقة نفسها بين الفرد والمجتمع حيث تتعلق الإرادة البشرية هنا بغاية فوق الفردية وترتبط بمصدر أعلى تنبع عنه . وإذا كان الدين يلهمنا بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الله ويظل بيننا الله متمثلا فيهم فإن علم الاجتماع يلهمنا بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الكائن الجمعى ويظل بيننا متمثلا فيهم ، وكما يرى المؤمن فى الجزء الرفيع من ضميره قبسا وشعاعا من النور الإلهى كذلك نرى نحن قبسا وشعاعا من المجتمع . إن التطابق بين النظرتين كامل إلى حد يجعله هو وحده أبلغ دليل على ذلك الفرض الذى طالما أشرنا إليه هنا أعنى به أن الألوهية هى التعبير الرمزى عن روح الجماعة [1] .

لقد وجدت هذه النزعة الإلحادية المكشوفة معارضة داخل الأوساط الغربية نفسها ولكنها لم تكن قادرة على الوقوف ضد التيار الجامح فقد غابت فكرة الإله عن ساحة العلوم الانسانية ولم يعد مستساغا أن يتجه البحث العلمى إلى التعرف على القدرة الإلهية المبدعة الفاعلة فى الطبيعة والمجتمع فالتحليل العلمى فى شكله الوضعى لا يؤمن بوجود قوة فاعلة داخل حدود الواقع المحسوس وهو يعتبر ذلك خروجا عن اهتمامات العلم وميدان بحثه ودائرة اختصاصه .

مقترحات حول صياغة منهج إسلامى بديل :

لقد شهدت الساحة العلمية فى العالم الإسلامى محاولات نقدية متعددة تناولت مناهج العلوم الإنسانية وقد استنفذت قواها دون أن تقدم بديلا منهجيا يسير بهذه المناهج نحو تجاوز أزمتها .

(١) دوركايم ، التربية الأخلاقية ، ص١٠١ .

لقد تبلورت مناهج العلوم فى صيغتها المعاصرة فى أحضان الثقافة الغربية ولا زالت جهود الغربيين مستمرة فى تطوير مناهج هذه العلوم وقامت محاولات نقدية باستمرار غيرت كثير من المفاهيم التقليدية ولكنها فشلت فى إحداث تغيير جذرى فى مناهج هذه العلوم لسبب وحيد وهو أن أزمة هذه المناهج جزء لا يتجزأ من أزمة الفكر الغربى الثقافة الغربية والقيم الغربية ، وهى نتاج طبيعى لمنطلقاته تلك تشكلت فى ظروف تاريخية وثقافية حرجة .

وإذا كانت المحاولات النقدية لمناهج العلوم قد فشلت على المستوى الغربى لأنها تنبع من داخل المنظومة الفكرية الغربية نفسها فقد كان من المنتظر أن تقوم محاولات نقدية خارج هذه المنظومة الفكرية تكون قادرة على إثرائها لما تقدمه من تجارب ثقافية ومفاهيم معرفية مغايرة للتجربة الغربية حتى يحدث التلاقح الفكرى والتواصل المعرفى وتثمر الجهود فى تصحيح مسيرة هذه المناهج .

ولقد قامت محاولات نقدية من هذا النوع فى العالم العربى بعد نصف قرن مضى على اقتحام العلوم الانسانية لجامعات العالم الإسلامى والعربى . فقد قامت بعض المحاولات النقدية فى السبعينيات من هذا القرن ولكن تدويل المناهج الغربية وهيمنتها على مؤسساتنا الجامعية ومراكزنا العلمية جعل من تلك المحاولات النقدية مجرد صدى للتيار النقدى الذى نشأ فى الغرب فكان نقدا من داخل المنظومة الفكرية نفسها يحرر مفاهيمها ويترجم مقولاتها ويقتطف بعض أزهارها دون أن تكون له القدرة على تمثلها وهضمها قصد تجاوزها . ولقد كان من الممكن أن تلعب الحملات النقدية فى الجامعات والمراكز الإسلامية دورا تاريخيا حاسما فى مناهج هذه العلوم لو أنها حققت لنفسها قدرا من الإستقلالية الفكرية وتحررت من ثقل التبعية المذهبية والمدرسية واستثمرت ما تملكه من رصيد معرفى وفكرى وعقدى غنى وزاخر يتجاوز منطقة الظنون والنظريات إلى عالم اليقين والحقيقة لإنبثاقه عن أصول معرفية تتصل بالوحى الإلهى الصادق الثابت وهو الأساس الذى تفتقر إليه المنظومة الغربية مما جعل أزمتها أزمة هيكلية وجعل تجاوزها لهذه الأزمة مشروطا بتلقيح التجربة الغربية وهى تجربة رائدة فى هذا الميدان بعناصر فكرية ومعرفية مغايرة لما استقرت عليه المناهج الغربية من مفاهيم مادية جاهزة .

تلك هى جوهرالأزمة كما أتصورها وهذه بعض الخطوات المقترحة لإعادة صياغة هذه المناهج صياغة علمية خالصة بعيدة عن تلك الضغوط التى تفرضها الخلفيات الفكرية الغربية .

أولا : إعادة الاعتبار للوحي كمصدر معرفي في مجال علوم الإنسان

إن الوظيفة التي يقوم بها الوحي في المجالات المعرفية المختلفة ليست على درجة متساوية وحضور النص القرآني أو الحديثي ليست له نفس الأهمية المعرفية من حيث الوظيفة التي يؤديها . إن النص قد يستقل بإعطاء إجابات نهائية في بعض القضايا ولكنه في قضايا أخرى قد يكون حضوره لمجرد التوجيه والترشيد ، فحاجتنا إلى النص قد تقوى أو تضعف بحسب طبيعة المجال المعرفي الذي نعمل فيه .

وعلاقة الوحي بالعلوم الإنسانية علاقة متعددة الجوانب من الصعب أن نلم بمختلف أطرافها في هذا الحيز الضيق . وأهمية العلاقة بين الوحي والعلوم الإنسانية تكمن في أن كلاهما يعالج موضوعا مشتركا هو عالم الإنسان بكل أبعادة المادية والنفسية والعقلية والتنظيمية والأخلاقية ... وهي مواضيع لابد وأن يقول فيها الوحي كلمته الفاصلة ولا يتصور أن يستقل بدراستها الإنسان بمعزل عن رقابة الوحي وتوجيهه .

ودون الدخول في تفاصيل الموضوع نحدد طبيعة هذه العلاقة في اتجاهين ، الأول يخص بعض التوجيهات والقيود المنهجية التي يفرضها الوحي لتقترب هذه العلوم من الصواب ، والثاني يخص بعض المعلومات الجاهزة التي يكشف عنها الوحي والتي من شأنها أن تعين هذه البحوث .

١) **المستوى الأول** : يمكن أن تستفيد من الوحي مجموعة من القواعد المنهجية تمكن هذه العلوم من تحقيق موضوعيتها نعرضها مختصرة :-

أ) شمولية الوحي واستيعابه لمختلف النشاطات الإنسانية المادية منها والروحية من شأنه أن يفتح آفاقا واسعة أمام العلوم الإنسانية لتخرجها من إطارها المادي الضيق الذي وجدت فيه والذي انتهت معه إلى اختزال الإنسان في جوانبه المادية مع إغفال جوانبه الروحية والنفسية والعناصر الجمالية .

ب) إن هذه الشمولية يمكن أن تفتح آفاقا جديدة بإمكانها أن تغير الصورة التقليدية لمفهوم العلمية الذي استقرت عليه هذه العلوم فتحرر العلمية من سلطة النزعة التجريبية كما تمارس في العلوم الطبيعية والفيزيائية البحتة وتعيد الاعتبار للأنساق المعرفية التي تعتمد الدين مصدرا معرفيا ، وهنا فقط تتحرر العلمية من رواسب التاريخ الثقافي الغربي الذي يقيم تعارضا بين الأسلوب العلمي والأسلوب الديني في البحث العلمي .

ج) إن الوحي من شأنه أن يحرر العلوم الانسانية من المنحنى المادي الذي يكرس النزعة الإلحادية وهي إشكالية غربية محضة ارتبطت بتاريخ الغرب الثقافي . وفي أفق التوحيد الذي يفرضه الوحي تتحول العلوم الإنسانية من مهمة تبرير مشروعية

التصورات المادية حول الإنسان والمجتمع إلى العمل على اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة فى الإنسان والمجتمع .

د) إن تعاليم الوحى التى تدعو إلى الصدق والأمانة واحترام الحقوق وحسن الجوار يمكن أن تلعب دورا أساسيا فى إنقاذ العلوم الإنسانية من التوجيهات الايديولوجية التى كرست العلوم الإنسانية لأهداف قومية وحكومية استعمارية ... والعلوم الإنسانية لن تتحرر من ثقل الايديولوجيا الذى يفرضه الوضع الطبقى للباحث وانتماؤه الاجتماعى والقومى والسياسى إلا فى ظل عقيدة التوحيد التى ترتفع عن مجموع هذه الانتماءات .

هـ) العلوم الإنسانية تفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة بين مجال البحث العلمى ومجال القيم وذلك لأسباب منهجية باعتبار أن القيم التى يدين بها الباحث تقف حائلا دون تحقيق الموضوعية العلمية المرجوة . والمنهج الإسلامى الذى يرتبط بالوحى يربط الباحث بقيم الحق والعدل ويحرره من ثقل العادات والتقاليد التى يبنيها وسطه الثقافى والاجتماعى ويجعله يحتكم إلى القيم العادلة التى تأخذ شرعيتها من الوحى وبذلك تتحقق المعادلة الصعبة فى الجمع بين البحث العلمى الموضوعى والاحتكام إلى القيم العادلة التى يفرضها الوحى ، وهى المعادلة التى فشلت العلوم الإنسانية فى تحقيقها فى ظل القيم الذاتية المنحازة .

و) العلوم الإنسانية تحكم المتواضعات الإنسانية بما فيها من أعراف وتقاليد وهى بذلك تعمل على تبرير الواقع الاجتماعى الفاسد وتعطى للسلوكيات المنحرفة شرعية الوجود لإفتقارها إلى المقاييس التى تضبط بها قيم الحق والعدل والجمال والتى تتيح لها التمييز بين الثوابت والمتغيرات ، وهى ثغرة لن تتمكن من سدها إلا فى ضوء حقائق الوحى الذى يفصل بين المجالين فيحترم الثوابت ويفرض ضرورة الخضوع لها ويكيف المتغيرات وفق مقتضيات الحق . هذه القواعد المنهجية التى نستخلصها من الوحى سنعود بصورة مفصلة ضمن حديثنا عن البدائل المطروحة لتجاوز أزمة العلوم الإنسانية.

٢) المستوى الثانى : أما عن المستوى الثانى فى علاقة الوحى بالعلوم الإنسانية فإن اعتبار الوحى ضمن المصادر المعرفية للعلوم الإنسانية يمكن أن يصحح كثيرا من نتائج هذه العلوم ويقدم معلومات جزئية إضافية تعين على كشف حقائق قد لا يتوصل إليها بمعزل عن الوحى .

إن الوحى يستوعب التاريخ الإنسانى فى خطوطه العريضة ويرسم حركته على الأرض ليس فقط فى ماضيه بل فى مستقبله أيضا . وتلك خاصية من خصائصه لا تشاركه فيها المعارف الإنسانية باعتباره " أحكاما إلهية نهائية تظهر فى صيغة الخبر

عما كان وسوف يكون " ولقد أخبر الوحى عن قطيعة الوحى كمصدر معرفى فى أكثر من مناسبة كما تدل هذه الآيات قال تعالى : " فلنقص عليهم بعلم وما كنا غائبين " (الأعراف ٧) " فما بال القرون الأولى ، قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى " (طه ٥٠ - ٥١) " ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد " (هود ١٠٠) إلى غير ذلك من الآيات .

وخلاصة ما تفيده هذه الآيات أن الوحى يمكن اعتباره وثيقة تاريخية فريدة فى تغطية حياة الإنسان الممتدة فى أعماق التاريخ وهذا أمر له أهميته فى إضاءة جوانب باتت غامضة فى تاريخ الإنسان الاجتماعى والسياسى والمالى والقانونى والأسرى والدينى ... وهذه أمثلة توضح ذلك : -

أ) يقدم القرآن حديثا مفصلا عن الجوانب المتعلقة بالحياة الدينية وأنواع العبادات والمعتقدات والصراع الذى اشتد بين أنصار العقيدة القائمة على التوحيد وأصحاب العقائد الوثنية وأنواع الممارسات التعبدية وأنواع العبادات القائمة على الوحى كالصلاة والصيام والحج ... وعبادة الأصنام والكواكب ..

ب) يكشف القرآن عن النظم القانونية التى كانت سائدة عند الأمم السالفة كالقصاص فى التشريع ، وبعض المعاملات المصرفية فى البيوع ، وبعض الأخلاقيات التى تميزت بها بعض الشعوب وأصبحت ظاهرة تستحق التسجيل كالعادات السيئة التى انتشرت بين قوم لوط وبعض الجوانب النفسية التى حددت شخصية بعض الشعوب عبر التاريخ توارثها جيل بعد جيل كما هو الحال مع بنى إسرائيل الذين رسخت فيهم الوثنية وسفك الدماء وقتل الأفراد وإباحة المحرمات وشدة الكراهية والحسد ..

ج) يكشف القرآن عن بعض الظواهر الاجتماعية التى سادت تلك المجتمعات كظاهرة التقليد والترف والظلم والاستبداد فى الحكم والاجرام ووأد البنات واحتقار المرأة وظهور الطبقة ، طبقة رجال الدين ، طبقة الحكام المستكبرين ، طبقة المستضعفين..

د) يكشف الوحى عن الصور الأولية لنشأة النظم الاجتماعية التى سادت عند الإنسان الأول ، وقد اعتقدت النظريات الانثروبولوجية أنها نظم بدائية فى أصلها بصورة تلقائية واعتبرت المجتمع بعادته وتقاليده هو المسئول الأول عن إيجادها .

وهذه الصور المشبوهة يعاكسها الوحى كلية إذ يؤكد أن الأصل فى النظم التى عرفها الإنسان الأول ليس الصورة التى تعكسها مظاهرها المرضية لأن المظاهر تعتبر أمرا طارئا فى حياة الشعوب والمجتمعات لم تتجذر فيها إلا بعد ما فقدت الفطرة قوتها الدافعة لتبتدع أشكالا من النظم المنحطة ، كما ينكر الوحى تجاهل الأصل الإلهى لهذه النظم .

و) بخصوص تطور المجتمعات البشرية ، حاول علماء الاجتماع أن يتطلعوا إلى اكتشاف القوانين الاجتماعية التى تخضع لها المجتمعات البشرية فى مراحل تطورها ، ظهرت نظريات متعددة متضاربة كنظرية الانتقاء الطبيعى ونظرة كونت فى قانون الأحوال الثلاثة والنظرية الماركسية ، وكلها تقع فى التعميم إذ أن صياغة قانون من هذا النوع يعد ضرب من الوهم عبر عن ذلك منتقدوهم .

وحينما نعود إلى الوحى نستقرئ من خلاله القانون المحتك فى سير المجتمعات وضبط حركتها عبر التاريخ والموجه لمؤسساتها ونظمها والذى يرسم آفاقها المستقبلية نجده يرتبط بوجود عقيدة دينية ، فنقطة الانطلاق فى تكوين المجتمعات كانت عقيدة دينية كما أن الثورات الاجتماعية العظمى والانقلابات التاريخية الكبرى فى تاريخ الإنسانية كانت مرتبطة بالأنبياء ، والرسالات السماوية . وقد سجل القرآن العلاقة الطردية بين سلامة العقيدة واستقامة الناس عليها وبين توازن واستقرار المجتمعات وبالعكس . وفى مجموع الأحداث التاريخية التى عرفتها البشرية فى نهوضها ونكوصها يسجل القرآن سننا مطردة تحكم بسير هذه الحركات وهى لا تخرج عن كونها سننا هادية أو مدمرة .

ز) التنبؤ بمستقبل المجتمعات البشرية : التنبؤ بمستقبل المجتمعات البشرية كان مطمحا تسمو إلى تحقيقه العلوم الانسانية ، ولكن هذا التنبؤ أخذ طابعا ايديولوجيا بعيدا عن البحث العلمى . لقد أصرت النظريات الرأسمالية على حتمية تحول الإنسانية إلى فلك الرأسمالية ، وبالمقابل أصرت النظريات الماركسية على حتمية تحول الإنسانية إلى فلك الشيوعية . وإذا تركنا هذا الجدل الايديولوجى جانبا نجد أن الوحى يحكم بأن المستقبل للإسلام وهو أمر له أهمية بالنسبة للباحث المسلم فى إعادة الثقة إلى الأمة بمستقبلها ويعيد إليها روح الحركة والانطلاق .

ثانيا : اعتبار التوحيد أساسا نظريا ومنهجيا فى تأطير البحوث العلمية :

يشكل مبدأ التوحيد الأساس الاعتقادى والإطار النظرى الذى ينبغى أن يوجه البحث العلمى وتنتظم فيه الدراسات الميدانية الجزئية وتفسر فى ضوءه كل الظواهر الاجتماعية والنفسية والتاريخية ...

إن أية محاولة نقدية جادة تسعى إلى تخليص العلوم الإنسانية من نزعتها المادية والإلحادية لابد من إبراز الأساس الاعتقادى الصحيح الذى تنطلق منه مترتكز عليه فى نظرتها إلى الإنسان والمجتمع والحياة ككل بدل الأسس الأيديولوجية المادية التى ظلت تحكم سيرها .

إنه من المسلم به أن كل مذهب أيديولوجي يرتكز على أساس فلسفي يقوم عليه بناؤه كله ويحدد تصوره للوجود ونظرته العامة إلى الانسان والمجتمع والكون والحياة وهذا الأساس الفلسفي عنه تتفرع نظمه أي قواعد سلوك الإنسان فردا وجماعة في الأخلاق والاقتصاد السياسة والأسرة (١) ...

والتوحيد هو الأساس الفلسفي والاعتقادي الذي ترتكز عليه المذهبية الإسلامية وتقيم عليه تصورها وتحدد وفقه أهدافها ، فالعلوم الإنسانية التي تتأسس فلسفيا على العقيدة الإسلامية لابد وأن تعترف أن الإنسان يعيش في ملكوت الله ويخضع لنظامه وسننه في الوجود والاجتماع وأن كل ما في الكون يرجع إلى الله في الخلق والمعاد والمبدأ والمصير .. ومن ثمة فإن المهمة الأولى لهذه العلوم تعمل على اكتشاف النموذج الإلهي في الأخلاق والسياسة والاجتماع والتنظيم وأن تعيد تنظيم نفسها في ضوء هذا المبدأ .

إن النظريات الفلسفية والاجتماعية والنفسية والأخلاقية .. التي تهيمن على الفكر الإنساني اليوم رغم ما بينها من اختلافات تلتقي حول النظرة المادية لقضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة ، وهنا تكمن الفوارق الأساسية مع المذهبية الإسلامية التي تهدف إلى التأكيد على اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة .

بالرغم من الاتفاق الظاهر بين هذه النظريات حول مشروعية التصورات المادية للعالم إلا أن لكل منها نسقها الخاص ومنطلقاتها المنهجية الخاصة . إن النظرية الماركسية على سبيل المثال عندما قامت بتأسيس مفاهيمها عملت على رفض كل التصورات الغربية حول القضايا الاجتماعية والإنسانية والطبيعية وعملت على إعادة صياغتها في ضوء مفاهيمها وفي ضوء منطقها الداخلي الذي تمليه منظومتها الفكرية.

إذا كنا نحن اليوم بصدد التأصيل المنهجي للعلوم الإنسانية فإن مهمتنا الأساسية أن نعيد هيكلة هذه العلوم ونعيد إعادة صياغة جهازها المفاهيمي في ضوء متطلبات النسق الفكري الذي تفرضه المذهبية الإسلامية .

إن إسلامية العلوم الإنسانية تقتضي ضرورة تحريرها من الأنساق المعرفية الأخرى التي تقف على النقيض تماما من نسقها الغربي ، وبناءها من جديد على ضوء منطقها الداخلي وصياغة مفاهيمها في ضوء نظامها المعرفي ككل .

إن الدعوة إلى تأصيل المنهج الإسلامي لعلوم الإنسان ينبغي أن يكون بالضرورة مؤسسا بالشكل الذي يجعلها تنظر إلى مجموع القضايا التي تطرحها وفق النسق الداخلي للإسلام وفلسفته في الوجود حتى لا تفقد خصائصها الذاتية وتفقد هويتها وتذوب في أنساق ومناهج أخرى معارضة لها .

(١) في هذا المجال ينظر محمد المبارك ، مجلة المسلم المعاصر ، ص ١٧ .

إن العلوم الإنسانية قد كرست مفاهيمها المادية فى إعادة صياغة مختلف المؤسسات الحديثة وأخذت هذه المؤسسات طابعا نضاليا ضد كل ما يتصل بالمظاهر الدينية وهو أمر كانت له نتائجه الخطيرة فقد فرضت المنظومة العلمانية والمادية والإلحادية هيمنتها على كل المستويات وأصبح النموذج العلمانى للمجتمع يفرض نفسه بالقوة ويلغى كل تجربة اجتماعية ذات نسق مخالف .

لقد عملت العلوم الإنسانية التى تبلورت فى الغرب وامتد تأثيرها إلى خارج حدوده الجغرافية عملت على صبغ كل مظاهر الحياة أخلاقيا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وفكريا وتربويا ... بصبغتها المادية وتلوينها بلونها العلمانى ، ولم تنج مؤسساتنا على مستوى العالم الإسلامى من هذا التأثير الذى غير بنيتها من أساسها وحولتها من بنية دينية تقليدية هشة إلى بنية مدنية حديثة ولكنها علمانية مناقضة لمبادئنا ومنظومتنا الفكرية .

وإذا كنا اليوم على مستوى العالم الإسلامى على الأقل نسعى إلى إعادة الاعتبار للنموذج الإسلامى ونعمل على إعادة هيكلة مؤسساتنا على اختلاف تخصصاتها بما يتفق والنموذج الإسلامى فإن أول خطوة فى هذا الطريق ينبغى أن تمس الإحساس التصورى والجهاز المفاهيمى الذى أفرز هذه المؤسسات ، أعنى الأساس المعرفى والفكرى والثقافى وهو أمر يمس البنية المعرفية للعلوم الإنسانية المهيمنة على ساحتنا الفكرية ، ولا أتصور إمكانية تغير جذرى فى مؤسساتنا مادامت البنية المعرفية التى تفرزها غير مؤسسة بالشكل الذى يرتضيه مجتمعنا الإسلامى .

ثالثا : تحرير مفهوم العلمية من صيغتها الحسية الضيقة

١) إسقاط المنهج التجريبى على العلوم الإنسانية :

فى ظل الظروف الثقافية التى أفرزت مناهج العلوم أصبح مفهوم العلمية يحمل معنى خاصا يتلخص فى مجموع العمليات المرتبطة بالمجال المحسوس واختزال المجالات ذات الطبيعة غير الحسية فى جوانبها المادية . لقد فرض عليها النموذج التجريبى كمنهج معرفى وحيد يستبعد كل نسق معرفى آخر ، وحتى البدايات الأولى لمحاولات التأسيس المنهجى لهذا العلم كانت تتجه نحو هذا الأسلوب كما يدل على ذلك مصطلح " علم الفيزياء الاجتماعى " الذى أطلقه كونت ليصف به علمه الجديد . وربما كان السبق الزمانى للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية وما حققته من إنجازات علمية تأثير كبير فى السعى على تجاوز المنهج التجريبى مجاله الأصلى : عالم الفزياء والطبيعة إلى عالم الإنسان .

لم تكن هذه القناعة المنهجية عامة عند كل الباحثين فى العلوم الإنسانية ومع ذلك صبغت هذه الدراسات بصبغتها الحسية إلى حد بعيد . وهذا الفريق من الباحثين الذين يسلكون هذا المسلك يفترضون أن الموضوعات التى يدرسونها لها طبيعة مادية صرفة ، ويفترضون أفرادا عديمى الإرادة يخضعون لجبرية القوانين الاجتماعية التى تقابل القوانين الطبيعية و بذلك يتجاهلون الفوارق الموضوعية والمنهجية التى تفصل بين المجالين ، مجال الطبيعة الجامدة ومجال الإنسان الحى بكل تفاعلاته وصراعاته ورغباته وميولاته وتقلباته

إن الفوارق القائمة بين المجال الطبيعى والإنسانى فوارق متنوعة وجوهرية تصادفنا على مستوى العلاقات المنظمة لكل منها كما تصادفنا على مستوى طريقة الإدارى .

على المستوى الأول نجد أن العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية تتميز بنوع السببية والعلية وهى قابلة للقياس وتستعمل مصطلحات كمية وعددية تتصل بالحجم والمسافة ، أما فى العلوم الإنسانية فمع أننا نسلم بكون الحوادث الإنسانية تمضى وفق سنن اجتماعية إلا أنه يتعذر استعمال وحدات قياسية مماثلة بالرغم من اعتمادها إجراءات مماثلة كالإحصاء والاستمارة ... إن هذه الإجراءات لا تغير من طبيعة الموضوعات الإنسانية شيئا ، فنحن على سبيل المثال لا نستطيع أن نقدم قياسات كمية أو عددية لعادات الناس وأخلاقهم وسلوكهم وأفكارهم وتصوراتهم ومعتقداتهم ، ولكننا فى مقابل ذلك نستعمل تقويما مغايرا يتصل بالكيف والنوع وتبرز مقاييس أخرى تتصل بالواجب والغاية والدوافع والأغراض ..

ولقد ظهر فى المهتمين بالعلوم الإنسانية فريق من العلماء اعترضوا على تطبيق المنهج الطبيعى فى عالم الإنسان ، ولعل العالم الألمانى فلهم دلثيى من الأوائل الذين أثاروا هذا الموضوع . وفى رأيى أن العالم الطبيعى لا يمكن ملاحظته إلا من الخارج وبالعكس لا يمكن أن نفهم العالم الإنسانى إلا من الداخل ، كما أن العلاقات الموجودة بين ظواهر العالم الإنسانى ليست علاقات علمية آلية كما هى الحال بالنسبة للعالم الطبيعى فهى تخضع للقيمة وترتبط بالهدف وهو أمر يتعذر معه سعى الدراسات الإنسانية إلى صياغة قوانين اجتماعية عامة وشاملة [١] .

ومع أننا نسلم مع دلثيى بكون الفعل الإنسانى ليس فعلا آليا سكونيا بقدر ما هو فعل حر مبدع ومتغير وشديد التعقيد إلا إن هذه الخصوصيات لا تنفى خضوع عالم الإنسان لقوانين اجتماعية عامة وشاملة وإمكان صياغة هذه القوانين بالنظر إلى سير الحركة الإنسانية عبر التاريخ .

---

(١) تمهيد فى علم الاجتماع ، ص ٦٨ ، بوتومورو

إن الحوادث الإنسانية إذا نظرنا إليها كأحداث آنية جسدتها فترة تاريخية معينة ستظهر بلا شك أحداثا فردية وفريدة لا تتكرر عبر التاريخ . ولكننا إذا نظرنا إليها فى سياقها التاريخى الذى ينتظمها ولاحظنا تماثل الأسباب وما ينتهى إليه من تماثل فى النتائج ، أدركنا أن الحوادث الإنسانية تمضى وفق قانون عام ينظمها .

إن الوقائع الإنسانية تختلف عن بعضها البعض حسب الظروف الزمانية والمكانية التى تفرزها وهذا ما يعطيها صورتها الفردية والفريدة فى التاريخ الإنسانى ، ولكن استقراء هذه الحوادث فى سياقها التاريخى العام يكشف عن الترابط المنطقى بين النتائج وأسبابها ، وهذا الترابط هو الذى يتيح لنا استخلاص القانون العام الذى تخضع له هذه الوقائع التاريخية الجزئية .

وإذا عدنا إلى حديث القرآن عن تجارب السابقين نجد أنه يركز على هذه العلاقات السببية الكامنة بين ظاهرة وأخرى أكثر مما يركز على تقديم وصف لوقائع متناهية ، فحديثه عن تبدل المجتمعات تغلب فيه الصبغة المجردة على ذكر الحوادث المنفردة . وفى مجموع هذه الحوادث التى تكررت وقائعها مع اختلاف ظروفها الزمانية والمكانية يسجل القرآن الكريم وجود قانون أو سنة اجتماعية تحكم سير هذه المجتمعات . ويذكر القرآن الكريم أن لله سننا فى الأمم والجماعات ويدعو إلى التفكر فيها التدبر لفهم مغزاها واستكشاف دلالتها الاجتماعية ولمس معانيها التاريخية كما تسجل ذلك الآيات القرآنية التالية : " سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد فى سنة الله تبديلا" (الأحزاب ٢٦) . " قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين (آل عمران ١٣٧) .

أما على المستوى الثانى المتعلق بطريقة الإدارى فتظهر هذه الفوارق واضحة حيث تعتمد العلوم الطبيعية على الملاحظة المباشرة فتقدم المادة نفسها كمعطى خارجي بينما تقدم الظواهر الإنسانية نفسها فى صورة مجموعة تفاعلات ونظام من العلاقات شديد التعقيد لا يخضع لحركة جبرية ثابتة . ونتيجة لهذه الخصوصيات دعا بعض العلماء إلى ضرورة تجاوز الملاحظة الخارجية - فى عالم الإنسان - إلى الملاحظة الداخلية وهو ما أسماه لوى ورث " بالاستبصار " (١) وعبر عنه دلثيى بالفهم (٢) . وهذه الفكرة تقوم على أساس أن تصرفات الإنسان وتفكيره .. لا يمكن التعرف عليها بطريقة الملاحظة الخارجية فقط بل عن طريق الملاحظة الداخلية أى بفهم المعانى التى تعبر عنها هذه التصرفات وهى معانى نابعة من شعوره وإحساسه الداخلى .

---

(١) ينظر مقدمة ترجمته الانجليزية لكتاب كارل مانهايم الايديولوجيا والطوابانية مقدمة فى علم اجتماع المعرفة ص٤٢

2) Introduction å l'étude des sciences humaines, p.15 Dilthey (P.U.F.). 1er édition, Paris 1942

ومن حيث الأدوات المستعملة نجد العلوم الطبيعية كما تقول الناقدة مادلين جرافيتى تطورت بفعل اكتشاف الأدوات المناسبة لنوع الظاهرة المشاهدة وهو أمر لا نملكه فى مجال الإنسانيات والوسائل المستعملة فأدوات التسجيل المرئية والصوتية .. توفر لنا إمكانية إعادة التجربة وتمديد المشاهدة أكثر من التعمق فى الكشف عن الظاهرة ، وهى لا تسمح لنا بأن ندرك أمورا أخرى أو أشياء أخرى أبعد [1] .

٢ - تنوع الأساليب المنهجية العلمية :

ليس بإمكاننا أن نجعل مفهوم العلمية مقتصرا على أسلوب معين دون آخر وهذه الحقيقة يعترف بها الوضعيون أنفسهم . يقول د. زكى نجيب محمود " الحق أننا لو أردنا أن نعطى للعلم تعريفا جامعا مانعا بحيث يصدق على كل العلوم ويمنع ما ليس علما من الدخول فيه لما وجدنا الأمر هينا ميسورا شأنه شأن التعريف الجامع المانع بالنسبة إلى معظم الأشياء. فلأن رأينا أن ما يميز علما ما لا يميز علما آخر فلن نعجز عن حصر طائفة من الخصائص لابد أن تتوافر بعضها على الأقل فيما نسميه علما وفيمن نسميه عالما . على أننا واجدون من الصفات الأساسية ما يصدق على كل علم إلى جانب ما يميز العلوم بعضها عن بعض [2] وعلى مستوى الحضارات والمنظومات المعرفية التى شهدها التاريخ المعرفى الإنسانى يعترف الكتاب والنقاد الغربيون أنفسهم أن كلمة " علم " لم يكن لها دائما المعنى الخاص الذى نفهمه فى أيامنا هذه وهو المعنى الحسى للكلمة . فأرسطو أكد أن العلم يتعلق بالضرورى والخالد، والعصور الوسطى اعتبرت الحقيقة القصوى فى النظام الدينى ، وتعنى هذه الكلمة فى الخطاب الدينى (الكنسى) معرفة الله عن العالم ، وفى القرن التاسع عشر أقصت الاستيمولوجيا (الغربية) " الله " عن العلم وهذا المنظور يسمح لنا أن نثبت بأن فكرة العلم متغيرة تاريخية وإنه فى الوقت الحالى يمكن أن نميز بين عدة تصورات للعلم [3] .

إن اعتراف النقاد الغربيين باعتبار كلمة العلم متغيرة تاريخيا تكفى للدلالة على أن الجمود على صبغة معينة للعلم ليس أمرا إلزاميا ولا مطلوبا وأنه بإمكاننا أن نبحث على أنواع من الأساليب العلمية تختلف فى طريق استدلالها وتتفق فى أهدافها ، والنتيجة التى يمكن أن نخلص إليها أن العلم أسلوب فى المعرفة يهدف إلى اكتشاف الحقيقة ، ولابد أن تتوافر خصائص معينة فى النتائج التى يقررها لكى تثبت العلمية كالصدق والتعميم والموضوعية .

إن فكرة ما أو نظرية ما تكون علمية إذا كانت مطردة مهما اختلت الظروف الزمانية والمكانية وتكون علمية إذا كانت صادقة فى أخبارها بحيث تكون مطابقة للواقع وتكون

---

1) Méthodes des sciences sociales, p. 158

(٢) المنطق الوضعى ٣/٢٤ .

3) Méthodes des sciences sociales p. 27 - 28

علمية إذا كانت موضوعية مجردة من الأهواء الشخصية والتخمينات الذاتية بحيث تكون تأكيداتها مؤسسة على حجج أو أدلة سواء كان هذا الدليل استنتاجيا أو استنباطيا أو تجريبيا أو تاريخيا مؤسسا على الوثائق والشهادات (١) .

ولقد أدرك علماء المناهج الفوارق الموجودة بين مجالات العلوم ومن ثم ضرورة تنوع المناهج العلمية المتبعة في التحليل والدراسة وهي مناهج متنوعة ومحل اختلاف بين المتخصصين ومع ذلك يمكن أن نذكر بعضا منها مما يعتبر محل اتفاق .

من هذه المناهج المنهج الاستنباطي وهو يعتمد على طريقة الاستنتاج المنطقي ويعتمد على قرائن دالة وآثار معبرة ، يسير فيه الباحث من مبدأ محدد مسلم به سلفاً إلى قضايا تنتج عنه بالضرورة وهو المنهج المستخدم في الرياضيات على الخصوص .

ومنها المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل على سبيل المثال التعميم وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين .

ومنها المنهج التاريخي أو الاستردادي الذي يقوم على الوثائق ونقدها وتحقيق الوقائع التاريخية والتأليف بينها وتفسيرها ..

ومنها المنهج الفلسفي الذي يقوم على صياغة الفروض من أجل الوصول إلى تعميمات نظرية، وهو رغم ما يؤخذ عنه من تجريد يمكن اعتباره مكملا للمنهج التجريبي إذ يمكن أن تكون الحقائق العلمية أساس النظريات الفلسفية كما تخضع هذه بدورها للبحث العلمي .

ومنها المنهج التجريبي الذي يخضع للملاحظة والتجربة وقياس وضبط المتغيرات المختلفة .

ومنها المنهج النقلي وهو يكاد يكون خاصا بالحضارة الإسلامية ، أصله علماء الحديث وحددوا ضوابطه في الرواية والنقل والتوثيق والإسناد وهدفه الوصول إلى تحقيق المرويات من جهة المتن والسند ، وهو منهج اختصت به المنظومة المعرفية الإسلامية باعتباره مصدرا معرفيا تثبت عن طريقه كثير من معلوماتنا ويكشف على كثير من الحقائق في مجالات مختلفة إنسانية وطبيعية ، ويتمتع بأكبر قدر من اليقينية والصدق والموضوعية (٢) .

---

(1) J .Picard et G. . Pascal, Cours de philosophie, La logique et la morale, Tome 2,P.136, éd. Bordas, 1964 .

(٢) لمزيد من التفصيل ينظر المصادر الآتية : عائشة عبد الرحمن مقدمة في المنهج ، صفحات ٥٦ ، ٥٧ ، ٧٩ . معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ وأحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، ص ١١٤- ١١٧ . ، أحمد بدر : أصول البحث العلمي ومناهجه ، ص ٢٢٣ وكالة المطبوعات الكويت ، ط٤ ، ١٩٧٨ ، عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي ص ٥ ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ .

وإذا كان غرض الرواد المؤسسين مناهج العلوم من تمثل المنهج التجريبى هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الموضوعية والعلمية فى مجال العلوم الإنسانية فإن الشئ المهم فى المنهج التجريبى أكثر من عملية التجريب نفسها هو منطقها الذى يمكن أن يتوافق مع العلوم الإنسانية ، فالمنهج التجريبى يهدف إلى دراسة علمية صرفة ، وأى منهج علمى لا يقصد به التزام قوالب وخطوات معينة لذاتها يلتزمها الباحث فى كل الظروف وإنما القصد من المنهج هو ترتيب خطوات البحث بالشكل الذى يضمن للباحث التوصل إلى نتائج علمية مهما اختلفت الوسائل المعتمدة . هذه القناعة كما تقول مادلين جرافيتس لم تكن مقبولة دائما غير أن أعمال وتأملات علماء الاجتماع حملت الباحثين فى العلوم الاجتماعية على اعتبار أن منطق المنهج التجريبى يجب أن يلهم كل تفكير علمى سواء فى هذا المجال أو فى غيره وسواء تمت التجربة أم لا (١) .

والقاعدة العامة التى نصل إليها بعد هذا التحليل هو ضرورة التوسع فى مفهوم العلمية وتحرير البحث العلمى من نزعته الحسية التجريبية الضيقة التى فرضت عليه لأسباب موضوعية تعود إلى الحيثيات التى نما فيها الفكر الغربى ولا يصح تدويلها وتعميمها .

رابعا: تحقيق الالتزام العلمى وتحرير البحث العلمى فى الانحياز الأيديولوجى :

لقد قامت محاولات نقدية داخل الحقل المعرفى تسعى إلى تحقيق موضوعية البحث العلمى فى العلوم الإنسانية بتجريدها من نزعتها الايديولوجية ، ولكن يبدو أن هذه المحاولات فشلت فى تحقيق مهمتها الصعبة ، مما جعل البعض يعتقد أن العلوم الإنسانية علوم ايديولوجية بالضرورة وأنه لا مناص من التخلص من النزعات الذاتية والأهداف الخاصة مادامت هذه العلوم مرتبطة بالإنسان ، وما دام الإنسان نفسه مرتبط بأهداف ومحكوم بقيم تمليها مصالحه الطبقية والسياسية ومتأثر ببيئته وظروف نشأته .

لقد ظهر تأثيرمثل هذه المواقف الإنسانية على نتائج البحث بشكل حاد إلى درجة أن بعض النقاد أعلنوا " أن الموضوعية الكاملة فى العلوم الإنسانية مستحيلة التحقيق ومن العبث أن نتوقع من العلوم الإنسانية أن تقدم إجماعا أو إتفاقا حول الوقائع وتفسيرها(٢) .

عند هذا الحد من التحليل يظهر أن هناك تعارضا بين الالتزام الايديولوجى الذى يقتضى من الباحث أن يلتزم بالدفاع عن قضايا مجتمعه والاحتكام إلى القيم التى

---

(١) Méthodes des Sciences Sociales p . 359

(٢) Méthodes des Sciaences Sociales p . 312

يدين بها ، وبين الالتزام العلمي الذي يقتضي منه الحياد وعدم التحيز والتجرد من كل هذه المؤثرات .

إنه من المسلم به عند النقاد أن الإنسان محكوم بقيمه وأن إنسلاخه عن تكوينه المعرفي والفكري أمر متعذر إطلاقا ، وفي نفس الوقت هناك تأكيد وإصرار على ضرورة تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الدراسات الإنسانية . والسؤال المطروح هو كيف يمكن أن نحقق هذه المعادلة الصعبة ؟ كيف يمكن أن نحقق موضوعية البحث العلمي دون أن نطالب الباحث بالانسلاخ عن مكوناته الفكرية والقيمية ؟ قد يبدو هذا الأمر لأول وهلة من قبيل المستحيلات لأنه جمع بين المتنافرات ولكن النظرة التحليلية المتأنية تؤكد إمكانية تحقيق هذا الأمر إذا توافرت شروط ومواصفات معينة في القيم التي يدين بها الباحث ويحتكم إليها .

لا أحد ينكر كون القيم والمبادئ التي يعتنقها الإنسان ليست كتجانسة ومتفقة في تصوراتها ونظرتها إلى مشكلات الحياة الإنسانية ، ومن جهة أخرى نرى أنه من الخطأ أن نعتبر هذه القيم والمبادئ والمثل على مستوى واحد ودرجة واحدة من الصدق واليقين، والتسليم بهذين المبدأين يترتب عنه بالضرورة أن نعيد النظر في التصور الغربي لتحقيق موضوعية البحث العلمي .

إن السؤال المطروح هنا لا يتعلق بتجريد الإنسان من قيمه ومبادئه باعتباره أمرا مستحيل التحقيق ، بل إن السؤال المطروح يتعلق بطبيعة تلك القيم والمبادئ التي توجه الباحث وتدفعه إلى تبني موقف أو إعطاء تفسير ما .

إن طرح السؤال بهذا الشكل يكشف عن الزيف الذي يكتنف كثيرا من القيم التي يدين بها الإنسان وهو الزيف الذي ينعكس بشكل سلبي على استنتاجاته وتخيلاته ، وبالمقابل يكشف عن مبادئ وقيم الحق والعدل التي تنعكس على تفكيره ونتائج بحثه .

إن هذا التميز الذي نقيمه على مستوى القيم يجد مبرراته داخل المنظومات الفكرية السائدة نفسها لاختلاف الدلالة المعرفية والايديولوجية التي تحملها كلمة القيم من بيئة إلى أخرى . إذا عدنا إلى القواميس الغربية المتخصصة نجد أن القيمة تطلق على " الاعتقاد أن شيئا ما ذا قدرة على إشباع رغبة إنسانية وهي صفة الشئ التي تجعله ذا أهمية لفرد أو جماعة . والقيمة على وجه التحديد حقيقة سيكولوجية قابلة للقياس بأي وسيلة من وسائل القياس التي توصل إليها العلماء حتى الآن ... " (١) .

والقيمة في معناها الغربي ترتكز أساسا على عنصر التقدير الشخصي فهي تعود إلى اهتمام الشخص وتقديره ، أو اعتقاده ورغبته ، واستهجانه وقبوله أو رفضه

---

(١) فريتشلد وآخرون ، قاموس علم الاجتماع ، ص ٢٣١ نقلا عن : فوزية دياب القيم والعادات الاجتماعية ، ص٢٦ ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

ومفاضلته أو اختياره وميوله أو تصوره .. وكل هذه المعاني تعتبر عناصر شخصية وذاتية يحسها الإنسان على نحو خاص به وهي عناصر وجدانية وعقلية غامضة تعتمد على الشعور الداخلي للشخص وعلى تأملاته الباطنية ومزاجه وذوقه وهواه مما يجعل القيمة غير خاضعة للقياس [1] .

إن أهم ما تميز القيم في عرفها الغربي أنها شخصية وذاتية والمقياس فيها هو الشخص نفسه وليست موضوعية ولا مستقلة عن ذاته وإحساسه ورغباته ولا تتعلق بمقاييس خارجية تضبطها ولا وجود لمثل هذه المقاييس .

هذا المعنى الذي توحي به دلالة الكلمة في الثقافة الغربية يتصادم تماما مع المعنى الذي تحمله دلالة الكلمة في سياقها الإسلامي . إن القيم في الإسلام إذا استثنينا دائرة المباح التي يملك فيها الإنسان حرية الأخذ والترك والقبول أو الرفض .. قيم محكومة بمقاييس موضوعية خارجة عن رغبات الإنسان واختياره واستهجانه أو استحسانه ، فليس له أن يقبل شيئا ما أو يرفضه أو يصدر حكما ما بالإيجاب أو السلب إلا إذا كان هذا الحكم مؤسسا على قيمة موضوعية تجد شرعيتها في الوحي كمعطى خارجي مستقل عن ميولات الإنسان ورغباته . في هذا السياق يمكن أن نستأنس ببعض الشواهد القرآنية والحديثة الواردة في الموضوع والتي يرجع مقياس الحب والكراهية إلى عناصر موضوعية تقع خارج دائرة الإنسان ، من ذلك قوله تعالى: **﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتي يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾** (النساء ٦٥) **﴿ وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم﴾** (المائدة ٤٩) **﴿ وما كان لمؤمن أو مؤمنة إذا قضي الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾** (الأحزاب ٣٦) **﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسي أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسي أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾** (البقرة ٢١٤) . وفي الحديث " لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به " .. فهذه بعض النصوص وأمثالها كثيرة ، تجعل مسألة القيم التي يتعلق بها الإنسان ويستوحي منها مثله مسألة خارجة عن ذات الإنسان ورغباته وميولاته ، بل إنها على العكس من ذلك تماما قد تقف في أحيان كثيرة ضد هذه الميولات والرغبات .

ونفس الأمر يقال بالنسبة للميولات الايديولوجية ، إن الايديولوجيا في معناها الغربي تعني نظاما من الأفكار المتداخلة كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير التي تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية وتبريرها في نفس الوقت . وتقوم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

الايديولوجيا بمهمة التبريرات المنطقية والفلسفية لنماذج السلوك والاتجاهات والأهداف وأوضاع الحياة العامة السائدة [1] .

إن الباحث الملتزم ايديولوجيا حسب هذا المعنى هو الذى يلتزم بالقيم التى تمليها مصالحه الطبقية ومن هنا يتحول من البحث العلمى المحايد إلى تبرير مجموع الأفكار والمعتقدات والميولات التى يعتنقها وهو أمر يتعارض بالضرورة مع الموضوعية العلمية لتعدد وجهات النظر الشخصية بتعدد الفئات الاجتماعية ومصالحها .

وهنا لا سبيل لتحقيق الموضوعية العلمية إلا فى إطار " ايديولوجيا " ترتفع عن المصالح الطبقية والنزعات الشخصية والتى لا تعكس مصالح طبقية بعينها ولا تخدم قومية دون أخرى ولا تنتصر لفئة دون أخرى ولا تتأثر بالبيئة الثقافية ولا تخضع لمجموع التقاليد الاجتماعية . وليست هناك ايديولوجيا بشرية يمكن أن تزعم امتلاكها لمثل هذه المواصفات وترتفع إلى مستوى هذا الحياد غير المذهبية الإسلامية باعتبار مصدرها الإلهى الذى يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهى الحق الذى يقوم على الحق والعدل وفى هذه الحالة فقط يكون الباحث الملتزم عقائديا وايديولوجيا ملتزم كذلك علميا ، إذ أنه عندما يحتكم فى تحليلاته وتفسيراته إلى مجموعة من المبادئ والقيم الموضوعية لا يكون معبرا عن مصالح ذاتية ولا يعكس مصالح طبقية وإنما يهدف إلى إقرار الحق المجرد .

وفى ظل هذا التطور فقط تحقق تلك المعادلة الصعبة التى سبق الإشارة إليها والتى تقتضى رفع التعارض بين الإلتزام الايديولوجى والإلتزام العلمى ، وذلك من خلال التأكيد على أن تحقيق الموضوعية العلمية فى العلوم الانسانية لا يكمن فى تجريدها من طابعها العقائدى وإنما يكمن فى تعيين المذهبية الصحيحة التى تتجاوز المذاهب صراع المصالح ، ويؤكد هذا المنطلق أن الإسلام نفسه لا يرضى لنفسه ولا لأتباعه أى عنوان عنصرى أو طبقى أو محلى ... فالمعتنقون للإسلام لا يتميزون عن غيرهم بعنوان معين كالعرب أو الساميين أو الشرقيين أو الغربيين ... ولا شئ من هذه العناوين يعتبرها ملكا للجماعة الواقعية لأتباعه [2] .

إن المذهبية الإسلامية تقوم فى جوهرها على تجاوز التكتلات والتحيزات والخلافات كما تدل على ذلك نصوص الوحى الواردة فى هذا الشأن ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلي كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ (آل عمران ٦٤) ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات ١٣) .

(١) قاموس علم الاجتماع ، محمد عاطف غيث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٠٤ .
(٢) الشيخ مرتضى المطهرى المجتمع والتاريخ ، ص ١٨٢ ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٣ .

خامسا : إعادة الاعتبار للعنصر الأخلاقى فى البحث العلمى :

سبقت الإشارة إلى أن فصل البحث العلمى عن التوجهات الأخلاقية كان لأسباب منهجية باعتبار أن التوجهات الأخلاقية تعبر عن نزعة معيارية بمعنى مجموعة من المعايير التى يؤمن بها الباحث ويفرضها كمقياس للحقيقة وهذا أمر ينأ به الموضوعية التى تقتضى التجرد من كل المؤثرات الذاتية والوقوف موقف الحياد تجاه القضايا المطروحة .

لعله من المسلم به أن تجريد الإنسان من قيمه وميولاته أمر متعذر كما أوضحنا ذلك فى العنصر السابق ويؤكد ذلك أن أكثر العلماء رفضا للنزعة المعيارية كانوا فى بحوثهم معياريين إلى حد بعيد فقد كانوا فى بحوثهم الاجتماعية والتاريخية ملتزمين بمعاييرهم يحاكمون وفقها ثقافات الشعوب الأخرى وأخلاقياتهم وعاداتهم التى اعتبروها بدائية بالنسبة لنمطهم الحضارى والثقافى والاجتماعى وعلى مستوى العالم الغربى نفسه كانت السمة التى تطبع الدراسات الإنسانية هى الانحياز والانقسام تبعا للتوجهات الايديولوجية التى يعتنقها أصحاب هذا المذهب أو ذلك . ومن جهة أخرى لم تخل البحوث الإنسانية الغربية من نزعة إصلاحية وفق معايير جديدة تحل محل المعايير الغربية القديمة ، فى مجال العلوم الاجتماعية على سبيل المثال وهى البحوث التى أصر روادها على تجنب المواقف المعيارية نجد أن هذه العلوم منذ انطلاقتها الأولى قد حددت أهدافها فى تحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التى خلفتها الثورة الفرنسية ، ولم تكن هذه الإصلاحات لتتم إلا وفق معايير آمن بها الإنسان الغربى الحديث ، وقد رسخت هذه النزعة عند الأجيال التالية ، وحسب بعض النقاد لم يمل العلماء من التأكد على أن المهام التى يرتكز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وايديولوجيات وما شاكلها على أساس كفاءاتها الوظيفية وقابليتها للتحسين (١) .

هذه المعطيات جعلت النقاد الغربيين يلحون على ضرورة ربط البحث العلمى بالتقويم وعدم الاكتفاء بتقرير ما هو واقع . ولقد كتب أحد هؤلاء يقول : " إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم ، والعلم الاجتماعى الذى ينفصل عن التطبيق يعد من وجهة النظر هذه شيئا فارغا تماما ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود(٢) .

ورغم هذه التأكيدات الذاتية إلى إعادة الاعتبار للجانب التقويمى فى البحث العلمى فإن اتجاه العلماء إلى الفصل بين العلم والقيم كانت له مبرراته الموضوعية ، وهذه

---

(١) مجلة الثقافة الجديدة ، عدد ٥ ص ٢٤ .

(٢) ألكس انكلر ، مقدمة فى علم الاجتماع ، ص ١٨٨ ، ترجمة وتقديم محمد الجوهرى وآخرين ، ط٤ ، دار المعارف - القاهرة ١٩٨٠

المبررات لها جذور عميقة الصلة بالفكر الغربى الذى يعتبر القيم والمعايير الأخلاقية من قبل المتواضعات الاجتماعية مما يعنى قابليتها للتغير والتلون حسب رغبات الناس وميولاتهم وهذا يعنى بالضرورة تغليب ما هو ذاتى على ما هو موضوعى .

وبمنظور إسلامى يتعذر ايجاد حل حاسم لعلاقة العلم بالقيم فى نطاق الفكر الغربى، فقد وقف الغربيون تجاه المسألة فريقان الأول يقول بضرورة ربط البحث العلمى بالتقويم وهو يقع بذلك فى منزلق الذاتية لنسبة المعايير التى يحتكم إليها باعتبارها إفرازا اجتماعيا منحازا .

إن الخروج من هذا الإشكال فى المنظور الإسلامى يقتضى أن نميز بين نوعين من المعايير الأولى موضوعية مستقلة عن تأثيرات البيئة الفكرية والثقافية و الضغوط الاجتماعية والثانية ذاتية مرتبطة بما يفرزه الوضع الاجتماعى من مثل وأخلاقيات ، وهذه الأخيرة هى التى تحكم الفكر الغربى فيعترف بها فى الوقت الذى يستبعد الأولى وينكرها . إن كلمة معيار فى عرفها الغربى تطلق على النموذج المتخذ أساسا للقياس وما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة فى المجتمع [1] ويطلق المعيار الاجتماعى على قاعدة أو مستوى سلوكى تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتمادا على السلوك الذى يعتبر ملائما من وجهة نظر المجتمع [2] وتحديد المعايير الخليقة بهذا المعنى يعود فى نهاية المتواضعات الاجتماعية مما يفتح المجال واسعا أمام وجهات النظر المتضاربة بتضارب المثل السائدة فى كل وسط اجتماعى .

وبخصوص الدلالة المعرفية للمعيارية يستخدم هذا اللفظ فى عرفه الغربى للدلالة على المنهج المعيارى الذى يقابل المنهج الموضوعى العلمى . فلفظ " المعيارى " كما ورد فى معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار ويستخدم فى وصف ما ليس تقريرا أو واقعيا بل ما ينبغى أن يكون بالنسبة لمقاييس معينة ، واستخدم هذا المصطلح فى التقسيم التقليدى للعلوم ، فهى إما علوم وصفية أو علوم معيارية ، الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن والثانية تهتم بدراسة ما ينبغى أن يكون [3] .

هذا التصور يضع العلوم أمام خيار صعب فهى إما أن تكون تقريرية وصفية ومن ثم تكون علمية وإما أن تكون معيارية ومن ثم غير علمية ، ولا أتصور إمكانية الجمع بين الاثنين فى عرف المناهج الغربية .

---

(١) معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٥٥٦ ، تأليف مجموعة من الأساتذة ، مراجعة ابراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥.

(٢) قاموس علم الاجتماع ، ص ٣٠٤ ، محمد عاطف غيث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

(٣) معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٧٥٧ .

هذا التقابل ، من الوجهة الإسلامية يبدو مفتعلا وغير مؤسس منطقيا خاصة فى مجال العلوم الإنسانية حيث يشكل التقويم مستندها الأساسى ، وهنا يتحول التقابل إلى التلازم بمعنى أن البحث العلمى فى مجال الدراسات الإنسانية ينبغى أن يمر بمرحلتين متلازمتين الأولى وصفية تقريرية يجتهد فيها الباحث فى تعرف أسباب الظاهرة ونتائجها والعوامل الفاعلة فيها والثانية تقويمية يحدد فيها موقفه منها إما سلبيا أو ايجابيا [1] . وتظهر فعالية وأهمية هذه القاعدة فى الدراسات الاجتماعية على الخصوص فاكتشاف العيوب التى يعج بها المجتمع خطوة ضرورية نحو إصلاح حقيقى مبنى على تقديرات علمية ومؤثرات واقعية وقد أدى إهمال هذه القاعدة عند الغربيين إلى تبرير الواقع الاجتماعى الفاسد وإعطاء الشرعية لكل المظاهر الأخلاقية الفاسدة كما سبقت الإشارة وهذا أمر لا يقره الإسلام .

إن مهمة العالم المسلم من هذه الزاوية إلى جانب كونها مهمة وصفية استطلاعية هى كذلك مهمة تقويمية ، إصلاحية نقدية . وهذه القاعدة ليست مجرد وجهة نظر قد تصيب وقد تخطئ ، بل إن نصوص الوحى ومبادئ الإسلام تؤكدها بكل وضوح وجلاء فحديث القران عن الظواهر الاجتماعية يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها وعلى سبيل المثال فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيها إخبار عن أحوالهم ووقائع حياتهم ولكن سرعان ما يتجاوز هذا الموقف التقريرى إلى الحكم القيمى .

وهاتان المرحلتان نقول أنهما متلازمتان وضروريتان لقيام بحث علمى جدير بهذا الوصف لأنهما مرتبطتان ارتباطا عضويا ، فالاكتفاء بتحديد المثل والغايات وإصدار أحكام تقويمية عاطفية لا تستند إلى شواهد واقعية إخلال بالمنهج العلمى كما أن الوقوف فى حدود الوصف والتقرير فيه إقرار لكثير من المظاهرالمرضية وإعطائها صفة الشرعية . إن الإسلام يفرض نمطا اجتماعيا مثاليا ينبغى تحقيقه فى عالم الواقع كما يفرض نموذجا للشخصية الانسانية السوية التى ينبغى العمل على تجسيدها سلوكيا وأخلاقيا وتحقيق هذا النموذج يتطلق عملا نقديا تقويميا لطرح البديل النافع والتغيير نحو الأحسن وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى إذا التزمنا مبدأ الحياد فى البحث العلمى .

سادسا : التميز بين الثوابت والمتغيرات في مجال الدراسات الإنسانية :

المنهج الغربى يعتبر مسألة نسبية القيم مسألة مسلم بها على الإطلاق دونما تمييز بين مجال الثوابت والمتغيرات ما دام يعتبر القيم إفرازا مجتمعيا متجددا تفرضه

---

(١) فى هذا المجال ينظر على شريعتى ، العودة إلى الذات ، ص ٢١٢ .

أعراف الناس وعوائدهم ومتواضعاتهم حيث يستقل كل وسط اجتماعى برسم مثله وأخلاقياته وما ينبغى أن يكون عليه من الناحية العقلية والمادية والأخلاقية والدينية .

هذه الوجهة - رغم التأييد الذى لقيته على مستوى الكتابات الغربية - تتعارض تعارضا مبدئيا مع الموقف الإسلامى من المسألة . إن الإسلام كدين ينظم حياة الإنسان فى جوانبها المادية والروحية ، العقلية والأخلاقية يقوم على مجموعة من الثوابت التى لا تقبل بطبيعتها أى شكل من أشكال التطور أو التغير باعتبارها تمس الوضع الانسانى بغض النظر عن زمان ومكان وجوده .

لقد طرحت المناهج الغربية مسألة المعتقد والأخلاق والقوانين التى تمس مختلف الجوانب الحياتية على أنها مسألة ثقافية تخضع لاجتهاد الإنسان وهى بذلك قابلة للتجدد غير المشروط وممكنه التجاوز عن الزمن . أما فى المنظور الإسلامى فإن المسألة تأخذ أبعادا أخرى تقف على النقيض تماما من وجهة النظر الغربية . إن المنهج الإسلامى يستمد معرفته من الوحى المنزل ، واعتبار الوحى ضمن الأصول المعرفية للمنهج الإسلامى يفرض عليه ضرورة التكيف والانسجام مع مبادئ الإسلام فى كل أبعاده فى ثوابته ومتغيراته . فهو لا يملك أن يتجاوز الثوابت التى أقرها الإسلام إذ يعتبر كل اجتهاد فيها إهدار للوحى ومصادمة لليقينيات التى أثبتها . وهو فى مجال المتغيرات يملك أن يجتهد ويبدع ولكن عملية الاجتهاد والإبداع تظل بدورها مشروطة بموافقة الحق ومحكومة بالمقاصد العامة التى أراد الإسلام تحقيقها .

انطلاقا من هذا الموقف المنهجى الواضح فإن الباحث الإسلامى المسلم لم يطرح قضية المعتقد كظاهرة ثقافية عايشتها مختلف شعوب العالم فى القديم والحديث ، ولن يطرح قضية القيم والمثل والقوانين الثابتة أيضا كقضية ثقافية اجتماعية تفرضها الأوضاع المستجدة ، بل أن يميز فى هذه المجالات كلها بين جوانبها الثابتة والمتغيرة .

١ - قضية المعتقد :

فى قضية المعتقد ركز علماء الاجتماع والانثروبولوجيا اهتمامهم على مظاهر التدين كمعطيات خارجية يمكن ملاحظتها وانتهوا إلى اعتبار العقائد الدينية ظاهرة اجتماعية تنمو فى وسط ثقافى واجتماعى معين وتعد جوابا عن مشاكل تعترض جماعة ما ولهذه يتعذر فى نظرهم فهم عقيدة ما بمعزل عن شروط نموها وبمعزل عن بيئتها الاجتماعية والثقافية . ولقد أدى هذا المنهج فى دراسة العقائد إلى الخلط بين ما هو أساسى وجوهرى وثابت فى الدين وبين مظاهر دينية مرتبطة بتقاليد الناس وممارساتهم التعبدية وهى تختلف زمانا ومكانا .

ولتجنب هذا الخلط الذى تقع فيه هذه الدراسات ، ينبغى التمييز فى دراسة العقائد بين مستويين متباينين : الأول مستوى العقيدة من حيث أصلها الإلهى على إنها وحى ثابت يعلو على الزمان والمكان مستقل عن تقلبات أحوال الناس ، والثانى مستوى التدين الذى يجسده تطبيق الأفراد فى عبادتهم وهو قابل للتبديل والتغيير والتعديل . ومقتضى هذا التمييز الفاصل أن الصورة التى تنتهى إليها العقائد الدينية بفعل التبديل لا يجعل منها عقائد شرعية تحل محل العقائد السابقة .

٢ - قضية القيم والأخلاق :

لتجاوز طروحات المنهج الغربى الذى يعتبر مسألة القيم متغيرات نسبية ويمحو كل قيمة موضوعية للأخلاق يجب أن نميز فى المسألة الأخلاقية بين مستويين متباينين . الأول أصولى معيارى يتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها فى ذاتها ، وهو عبارة عن المبادئ الأخلاقية العامة التى لا تختلف العقول البشرية السليمة على صدقها وثبات صحتها . وهذه المبادئ تتردد بين مجموعة من الأوامر والنواهى التى يحددها الشرع وتوافق الفطرة كضرورة إلتزام الصدق والإحسان والحفاظ على العهود وأداء الأمانات وإلتزام العفة ..

والثانى يتعلق بالجانب السلوكى وهو ما يعبر عنه الفعل الإنسانى ويظهر من خلاله تفاعلاته وعلاقاته وهذا الجانب هو الذى يمكن اخضاعه للدراسة الأمبريقية الوضعية باعتباره واقعا حيا حركيا ملحوظا يمكن استقصاؤه وتتبعه باعتباره يعكس تصرفات الناس وسلوكهم الاجتماعى .

ولقد ميز النقاد بين هذين الجانبين فاعتبروا الجانب المعيارى فعلا أخلاقيا بينما اعتبروا الثانى فعلا اجتماعيا وكان خطأ الوضعيين أنهم خلطوا بين الاثنين فأفقدوا بذلك الأخلاق مصداقيتها وثباتها (١) .

والذى يجب تثبيته هو تأكيد الفصل بين الجانبين . فالأخلاق تتصل من جهة بالمثل العليا وتأخذ أصولها من الدين ومن ثم تكتسب صفة الثبات وتتصل من جهة أخرى بسلوك الناس ومن ثم تعتبر ظاهرة حسية قابلة للملاحظة والإدراك . وإذا كان المنهج الوصفى قد حدد اهتمامه بهذا الجانب السلوكى المادى واختزال الجانب المعيارى واعتبر الأخلاق متغيرات اجتماعية فإن المنهج الإسلامى يلتقى معه فى دراسته للجانب السلوكى دراسة وصفية ولكنه لا يعمل على تبرير المظاهر المرضية للأخلاق وهو يعمل من أجل تحسين هذه السلوكيات وفق قيم الحق والعدل .

---

(١) ينظر المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ، د. هـ. سد جويك .
مقدمة الترجمة العربية ج١/١٩ ، ط١ ، ١٤٤٩ ، دار النشر الثقافية ، الاسكندرية .

٣ – قضية النظام التشريعى :

النظام التشريعى هو الذى يحدد للمجتمع صيغته وشكله إنه يفرض سلوكيات معينة يجب التزامها . والمنظور الوضعى يعتبر النظام التشريعى فى كلية متغيرة اجتماعية أفرزتها ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية ... وهى تتجدد حسب تجدد هذه المعطيات فلا شئ يمكن أن يوصف هنا بالثبات .

أما فى المنهج الإسلامى فهو لا ينطلق من هذه المعطيات المتجددة فحسب إنه يعترف بها ويأخذها بعين الاعتبار ولكنها ليست كل شئ ، فالوحى المنزل يعتبر الركيزة التى تؤسس النظام التشريعى . وحتى اعتبار المتغيرات الاجتماعية فى تنظيم النواحى التشريعية لا يأخذ صفة مطلقة كما هو الحال فى المنهج الغربى بل أن المعطيات معتبرة فى حدود انسجامها مع أهداف الوحى ومقاصده حتى لا يكون اعتبارها طريقا لتبرير السلوكيات الخاطئة والمصالح المتوهمة .

وهنا يعود المنهج الإسلامى ليميز فى النظام التشريعى بين ثوابته ومتغيراته ، وهو يعتبر الثوابت قضايا مسلمة لا يلتفت إليها . وعمله ينحصر فى جانب المتغيرات ومهمته فيها ضبطها بمجموعة من المعايير تضمن لها مصداقيتها وتحميها من الانحرافات التى قد تنجم عن ضغوط المجتمع وهى ضغوط تفرضها المصالح الطبقية أو القومية أو الشخصية ومن أنها أن تنحرف عن المقاصد التشريعية .

ولقد استقرت هذه الحقيقة فى الضمير الإسلامى وعبر علماء التشريع عن ضرورة هذا التمييز الفاصل بين الجانبين صيانة للثوابت وضبطا للمتغيرات وهذا نص كلام الشاطبى يلخص لنا هذه الفكرة يقول : " إن العوائد المستمرة ضربان : العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها .. والضرب الثانى هى العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فيه نفيه ولا إثباته دليل شرعى . فأما الأول فثابت أبدا كسائر الأمور الشرعية وأما الثانى فقد تكون العوائد ثابتة وقد تتبدل [١] .

هذه جملة ملاحظات أولية تستوعب جوانب من الحقل المعرفى الذى تنشط فيه العلوم الإنسانية ووظيفتها ، لا تعدو أن تكون توجيهات منهجية يلتزمها الباحث فى هذا المجال حتى يتسنى له تجاوز السلبيات التى تعانى منه هذه الدراسات وتحقيق قدرا كبيرا من العلمية والموضوعية .

---

(١) الموافقات فى أصول الأحكام ، ج٢/١٧٠ . تعليق محمد حسنين مخلوف ، دار الفكر .

العلوم الاجتماعية
بين التنظير العلمى والتنظير الأيديولوجى

د . مصطفى عشوى

هل التنظير العلمى يتناقض مع التنظير الأيديولوجى أو أن كل واحد منهما يكمل الآخر ؟ وما هى وضعية التنظير العلمى والأيديولوجى فى المنظومة الجامعية الجزائرية وما هى أحسن منهجية لتحقيق التنظير العلمى ؟ هل أفضل منهجية هى التى يقوم فيها الباحث بالانطلاق من الاستنباط (الاستنتاج) إلى الاستقراء أو العكس ؟ هذه بعض الأسئلة التى نرغب أن تشكل محور نقاش بين الدارسين والباحثين فى العلوم الاجتماعية بالجزائر وغيرها من البلدان العربية والإسلامية .

إن النقاش فى هذه الأسئلة وما يشابهها قد بدأ منذ فترة قصيرة بين الباحثين الاجتماعيين الغربيين ، ولا يختفى – منذ البداية – أن أى إجابة عن هذه الأسئلة ستعبر عن مواقف أيديولوجية خاصة ، وعن تناول مختلف عليه لقضايا البحث العلمى فى العلوم الاجتماعية بصفة عامة وفى علم النفس بصفة خاصة .

– تحديد المفاهيم:

إن مفهوم العلم في إطار العلوم الاجتماعية مازال مفهوماً غامضا وفضفاضا يستخدم في أحيان كثيرة للإشارة إلي مواضيع أقرب ما تكون إلي الفنون . وفى هذا الإطار فإن روسكو(١٩٧٦) وهو مؤلف لكتاب بعنوان " **أسس البحث الإحصائى فى العلوم السلوكية** " ينتقد الاعتقاد الخاطئ عند كثير من الباحثين الاجتماعي والسيكولوجين الذين يروا العلم في ميادين العلوم الاجتماعية إنما يقوم علي اليقينيات واصفا هذا الاعتقاد بأنه أبعد ما يكون عن الصواب ، ذلك لأن ميدان العلم إنما هو ميدان الاحتمالات وليس ميدان اليقينيات . فدراسة العلاقة بين متغيرين أو أكثر عن طريق إجراء معامل الارتباط ممثلا لا تدل على أى علاقة سببية بين المتغيرين بل كل ما فى الأمر هو وصول الباحث إلى استخلاص وجود علاقة بين متغيرين تحت شروط معينة . ويعتمد الباحث على قواعد رياضيات الاحتمالات للتعبير بصفة كمية عن درجة الثقة أثناء التنبؤ بوجود علاقة بين متغيرين أو أكثر وكلما كانت درجة الثقة عالية ، فإن احتمال الخطأ يكون منخفضاً إلى أن يصل إلى حد ٠٫٠٠١(**واحد من ألف**) وهو الحد الأدنى من الخطأ .

ورغم اعتماد السيكولوجيين فى بحوثهم الميدانية (**التجريبية**) على درجات الثقة التى يحصلون عليها بواسطة التحليل الاحصائى فإن أغلب مفاهيم علم النفس مفاهيم غامضة لا تخضع للقياس الكمي بسهولة . فالذكاء والإدراك وتحقيق الذات وغير ذلك مفاهيم لا يمكن أن تخضع للقياس الكمى إلا بتحديد الوظائف التى يؤديها كل مفهوم بدلا من التساؤل عن ماهية المفهوم . والتغلب علي هذه المشكلة فإن الباحثين يعمدون إلي تقديم تعاريف إجرائية للمفاهيم المدروسة ، وتحقيق التعريف الإجرائى لمفهوم ما ليس أيضا بالسهولة التى يتصور البعض ذلك لأن بعض المفاهيم لاتخضع للتعريف الإجرائى بكل سهولة ومهما يكن وبالرغم من تحديد وظيفة المفهوم وتعرفه تعريفاً إجرائياً قابلا للبحث الميدانى أو التجريبى فإن هذا التحديد وهذا التعريف الإجرائى هو الذى يفتح الباب لتأثير **الإطار العقائدى** للباحث أو للهيئة المشرفة على البحث فى توجيه البحث واستخلاص النتائج .

وهنا قد يتساءل البعض ، وما هو العيب فى تدخل الايديولوجية فى توجيه البحث العلمى إذا كان هذا البحث يتم حسب أصول موضوعية ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تنقلنا إلى تحديد مفهوم الايديولوجية وارتباط الدراسات الاجتماعية والنفس – اجتماعية بمفهوم الأيديولوجية .

الأيديولوجية والتنظير الأيديولوجي :-

يعرف **قاموس ويبستر(١٩٨٢)** الأيديولوجية بأنها : دراسة لطبيعة ومصدر الأفكار ، أي أن الأيديولوجية هي مجموعة الأفكار التي تشكل أساس نظام سياسي ، اقتصادي واجتماعي معين. أما **شابلن** (**Chaplin ١٩٧٥**) فيعرفها فى قاموسه بأنها عبارة عن نسق معقد من الاعتقادات التى تربط مفاهيم معينة كالديمقرطية والماركسية . واذا انتقالنا من هذه التعاريف المقتضبة الى تعميق مفهوم الأيديولوجية فإننا نجد **كارل مانهايم (١٩٣٦)** يوضح بأن الأيديولوجية تتركب من أربع جوانب :

١- وجود نسق من الاعتقادات يشكل مجموعة الأفكار التى تبرر البنية الموجودة ويديم الامتيازات التى تتمتع بها طبقة اجتماعية معينة.

٢- وجود عنصر تشويه الواقع وذلك بهدف تبرير الامتيازات الطبقية .

٣- الايديولوجية غالبا ما تكون لا شعورية ، لان الذين يشوهون الواقع لا يكونون أنفسهم شاعرين بهذا التشويه .

٤- الحفاظ على النظام القائم والتشديد على المحرومين .

وبدون مناقشة هذه الجوانب فإننا نسجل مع " مانهايم " وجود عوامل لا شعورية فى كل أيديولوجية توجه قيم الإنسان وسلوكه . وهكذا فالايديولوجية – رغم قيامها علي

العقلانية - ترتبط بمجموعة من القيم .وهذا الارتباط - كما يري السمالوطي(١٩٧٥) - هو الذي يميز الايديولوجية عن العلم ذلك لأن الأيديولوجية لا تقتصر علي تفسير الواقع بل تحاول أن تصدر أحكاما علي هذا الواقع بعد تقييمه وهذا التقييم الذي تقوم به الايديولوجية للواقع يعني الالتزام بمجموعة من الأفكار والتصورات المسبقة وهذا عكس المنهج العلمي الذي يقتضي عدم الارتباط المسبق بتوجيهات أيديولوجية محددة وأفكار وتصورات وأحكام تقييمية مسبقة (السمالوطي ،١٩٧٥) .

ارتبط التنظير الأيديولوجى بالاتجاهات الماركسية التى حللت البنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الأوروبية وقدمت تفسيرات للواقع الاقتصادى والاجتماعى وحلولا نظرية لمختلف المشاكل الاقتصادية والسياسية والثقافية التى طبقت فيها الاتجاهات الماركسية . وقد إرتبط مفهوم الأيديولوجية بالماركسية إلى حد أن بعض الباحثين الغربيين يرفض استعمال هذه الكلمة .

ومهما يكن ، فإن التنظير الأيديولوجى به فى هذا المقال ، مختلف النظريات الفلسفية التى قامت على الجوانب الأيديولوجية التى أشار إليها مانهايم فى كتابه "الأيديولوجية والطوباوية " فالتنظير الأيديولوجى بهذا المعنى يتأثر بالعوامل التالية :

١- النسق الفكري المهيمن علي مجتمع ما والذي تحميه طبقة معينة أو نظام قائم .

٢- مجموعة من التصورات المسبقة والأحكام التقييمية التي تكون اتجاهات ومواقف سلوكية قد تخفي دوافع لا شعورية لحماية الذات والجماعة التي ينتمي إليها الفرد .

التنظير العلمى :-

يعرف بلدرج (Baldridj ,1975) النظرية بأنها عبارة عن مجموعة من المبادئ العامة التي تقدم شرحا منطقيا للأحداث الملاحظة في الماضي والتي ستظهر صحتها في المستقبل إذا كانت صحيحة أما روسكو (1976) فيعتبر النظرية العلمية الإطار أو النموذج الذى ينتظم مجموعة الحقائق والنتائج التى توصل إليها الباحثون فى ميدان ما ، بحيث يقدم هذا الإطار تفسيراً منطقياً العلاقات الموجودة بين مختلف الظواهر بالاضافة إلى وضع فرضيات لدراسة العلاقات الممكن إيجادها بين مختلف الظواهر . ولا تكتفى النظرية - كما يؤكد روسكو - بترتيب وتركيب المعرفة العلمية المتوفرة بل تمكن الباحث أيضا من تقديم التفسير المناسب للظواهر الطبيعية ، تفسيراً لم يخضع بعد للبحث الميدانى أو الفحص التجريبى ، والمهم فى البحث العملى أن يخضع التفسير الذى تقدمه نظرية ما للبحث الميدانى وذلك لتأكده أو رفضه وإذا تحقق هذا الشرط فإن النظرية فى هذه الحالة تكون منبعا للبحوث العلمية القيمة .

ورغم أهمية البحوث الميدانية والتجريبية فإن البناء النظرى يعتبر من أهم الأعمال الإبداعية لأى باحث ذلك لأن التنظير العلمى يتطلب القدرة على إدراك وتصور العلاقات بين مختلف المتغيرات من خلال منظور محدد قادر على التفسير والتنبؤ وقد أخفقت البحوث الميدانية - التجريبية (الامبريقية) فى بعض ميادين البحث النفسى - الاجتماعى كميدان الاتصال التنظيمى فى تكوين أى نظرية علمية انطلاقا من النتائج التى حصل عليها الباحثون من تحليل البيانات الميدانية . وأقصى ما وصل إليه الباحثون فى هذا الميدان تعميمات تعبر عن انتماءات أيديولوجية الى المدرسة الوظيفية (**ريدينغ، ١٩٧٩**) ورغم سيطرة المذهب التجريبى - الامبريقى على دراسات علم النفس فى الغرب ورغم التغنى بالمنهج الاحصائى والتجريبى المستعمل فى هذه الدراسات فإن الاتجاه الحديث الذى تمثله عدة دراسات يلخص بعضها (**ريدينغ، ١٩٧٩**) يدعو إلى الاهتمام أكثر بالتنظير العلمى . يقول دوبين **Debin (1976)**- بهذا الصدد - يبدو أننا نهتم فى العلوم الاجتماعية بالتنظير القائم على الاستنباط أكثر من التنظير القائم على الاستقراء أما فى العلوم الطبيعية فإن التنظير - الاستقرائى أهم من الاستقراء الاستنباطى وذلك قد يرجع إلى تأثير البحث التجريبى فى هذه العلوم ، ورغم قدم المنهج الاستنباطى فى الفلسفة الأرسطية وتحول العلوم الطبيعية عن هذا المنهج إلى المنهج الاستقرائى فإن الاستنباط كمنهج يقوم على الانتقال من الكل إلى الجزء أو من العام إلى الخاص يصل فيه الباحث وخاصة عند تطبيقه لمنهج الاستنباط الاستدلالى إلى نتائج تعتبر كسبا فى التفكير (**أحمد زكى ، ١٩٨٢**) وهكذا الكسب فى التفكير هو أيضا كسب فى عملية التنظير.

وقبل الانتقال إلى الحديث عن العلاقة بين النظرية والتطبيق من جهة وبين الاديولوجية والنظرية العملية من جهة أخرى فإننا نستعرض مع روكسو أهم خصائص النظرية الجيدة وهى كما يلى :

١- ضرورة إنسجام النظرية مع الحقائق المعروفة وتعتبر هذه الخاصية أساسا هاما لتقبل النظرية من طرف أغلبية الباحثين وعلى كل فإن انعدام هذا الانسجام لا ينفى الأهمية العلمية للنظرية حيث قد تكون هذه النظرية غير المنسجمة إطارا لعمل إبداعى فى مجال جديد أو ميدان قديم .

٢- ينبغى أن لا تشتمل النظرية على أفكار متناقضة حيث يدل التناقض على إنعدام الانسجام الداخلى للنظرية .

٣- ضرورة وضوح التفسيرات التى تقدمها النظرية بحيث يكون فى إمكان الباحثين الآخرين وضع الفرضيات المختلفة لفحص هذه التفسيرات تجريبيا أو ميدانيا (امبريقيا) ويرى روسكو بأن النظرية التى لا تخضع للفحص التجريبى أو الميدانى لا تعتبر نظرية علمية .

٤- من الأحسن أن تكون النظرية بسيطة قدر الإمكان رغم تقديمها لتفسير عام لظواهر متعددة . ولتحقيق هذه البساطة يستحسن الاعتماد على لغة الأرقام لوصف الظاهرة .

٥- القدرة على التنبؤ بالسلوك ، فبالرغم من وقوع النظريات السلوكية فى الخطأ عند التنبؤ فإن الخطأ يكون قليلا أو صغيراً فى حالة توفر النظرية الجيدة .

العلاقة بين النظرية والتطبيق :-

قد نتساءل "إذا كانت النظرية الجيدة هى النموذج الذى ينتظم مجموعة الحقائق والنتائج التى توصل إليها الباحثون فى ميدان ما " فمن أين حصل الباحث على هذه الحقائق والنتائج ؟ فى الحقيقة هناك علاقة تفاعلية - تكاملية بين النظرية والتطبيق فى العلوم الاجتماعية فقد كان التأكيد على وضع النظريات إلى جانب التجريب من أهم المبادئ التى قام عليها عهد البحث العلمى بجامعة **متشيغان** حيث كان **كورت ليفين** أحد الباحثين البارزين فى هذا المعهد . كان ليفين يؤكد على التكامل الموجود بين النظرية والتطبيق حيث يلح بأنه " **لا يوجد أى شئ تطبيقى كنظرية جيدة** " وكان يقول " لا عمل بدون نظرية ولا نظرية بدون عمل" (cannell & kahn,١٩٨٤) ما أشبه هذا الكلا م بالحديث الشريف " لا إيمان بلا عمل ولا عمل بلا إيمان وبالقوة إن النظرية وليدة الممارسة ، فالمطلوب إذن أثناء إجراء البحث العلمي الربط بين الاستنباط والاستقراء أي الجمع بين الكليات والجزئيات ، مما يستدعي قيام الباحث بالانطلاق من إطار كلي إلي دراسة جزئية ومن دراسة جزئية إلي إطار كلي مما يضفي معني ويعطي بعدا كبيرا للبحث العلمي ، ذلك لأن أي بحث يقتصر علي جمع البيانات دون إدماجها في نظرية مناسبة لا يعتبر عملا علميا جادا . وهذا التأكيد لا يعنى عدم ضرورة إخضاع النظرية نفسها إلى البحث الامبريقى وذلك لاختبار الفريضة لتأكيدها أو لرفضها (**بلدن** ١٩٧٠) . ولعل توضيح العلاقة بين النظرية والتطبيق سيكون خير مدخل إلى توضيح العلاقة بين الايديولوجية والتنظير العلمى فى ميدان العلوم الاجتماعية بصفة عامة .

- العلاقة بين التنظير الايديولوجى والتنظير العلمى:

إن مراجعة أى كتاب فى علم الاجتماع أو علم النفس الاجتماعى ستبين بوضوح وبسرعة لأى باحث متفحص تنوع الاتجاهات الفكرية والفلسفية التى تسيطر على الدراسات الاجتماعية بل وحتى على دراسات علم النفس التنظيمى حيث يؤكد كل من **باريل ومورغان(١٩٧٩)** علي أن كل نظريات التنظيم مؤسسة علي فلسفة علم (ابستيمولوجيا) وعلي نظرية اجتماعية سواء كان منظرو هذه النظريات علي شعور بذلك أو لا . ومهما يكن ، فإن الدراسات الاجتماعية والتنظيمية لا يمكن فصلها عن الاتجاهات

الفلسفية والايديولوجية التى تسيطر على توجيه العلوم الاجتماعية بل وتؤثر فى عملية التنظير مما يؤدى إلى إدخال التشويهات الايديولوجية - إنْ صح هذا التعبير - فى مفهوم التنظير العلمى سواء كان هذا التشويه عن وعى أو عن غير وعى.

من استعراض أهم الاتجاهات النظرية التي تسيطر علي الدراسات الاجتماعية والتنظيمية كما لخصها لايت وكلير (١٩٧٩) سيتبين لنا مدي تأثير الاختلافات الايديولوجية علي مستوي التنظير في التنظير في ميدان يسمي العلوم الاجتماعية . هذه الاتجاهات النظرية الاساسية هي:

أ- المدرسة البنيوية - الوظائفية .

ب- المدرسة الراديكالية .

ج- مدرسة التفاعل.

وإذا اقتصر تحليلنا على المدرسة الأولى والثانية فإننا نلاحظ بأن المدرسة الوظائفية تركز على دراسة الطريقة التى يسهم فيها كل قطاع اجتماعي في وظيفة أو نشاط المجتمع ككل . وتؤكد هذه المدرسة علي مفهوم التوازن وضرورة تحقيق التوازن بين مختلف القطاعات الاجتماعية وتتفادي هذه المدرسة التعرض بالبحث لمواضيع حساسة كالصراع بين مختلف الأطراف والطبقات ، وتقسيم السلطة الاجتماعية والتنظيمية وتوزيعها وغير ذلك وتدافع هذه المدرسة علي النظام القائم بكل قوة وتحاول وضع النظريات تلو الأخرى للحفاظ على توازن هذا النظام وتعارض أى تغيير جذرى فى المؤسسات والهيئات الاجتاعية .

أما **المدرسة الثانية** فهى مناقضة للمدرسة الوظائفية من الناحية الأيديولوجية حيث تركز على الصراع الطبقي ومختلف التناقضات بدلا من التوازن والانسجام بين مختلف القطاعات الاجتماعية . وباختصار فإن المدرسة الأولي وما تفرع عنها تمثل الايديولوجية الرأسمالية بينما المدرسة الثانية تمثل الايديولوجية الماركسية . ورغم تعارض هاتين المدرستين وتناقضهما فى الميدان الايديولوجى إلا أنهما يتفقان على الوضعية كمذهب فى تحصيل المعرفة .. ورغم ذلك فقد انعكست الاختلافات الايديولوجية بين المدرستين على مستوى التنظير فى ميدان العلوم الاجتماعية وخاصة فى علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعى وكمثال فإننا نجد **ماكس فيبر (العالم الألمانى الاجتماعى)** يؤكد بأن نسق الأفكار ونسق القيم أهم من العوامل الاقتصادية في عملية التغيير الاجتماعي والانتقال من مجتمع تقليدي (زراعي) إلي مجتمع عصري (صناعي) . وأن أهم تغير يحدث فى المجتمع - فى رأية - هو الانتقال من المرحلة التقليدية الى المرحلة العقلانية . أما ماركس فيرى بأن الوضع الاجتماعى والاقتصادى هو الذى يحدد وعى وأفكار الناس وليس العكس وأن أهم تغير يحدث فى المجتمع - حسب ماركس - هو الانتقال من

المرحلة الرأسمالية إلى الاشتراكية فالشيوعية . لذا فإن ماركس يرى بأن نمو الرأسمالية في أوروبا هو الذي أدي إلي الإصلاح الديني (البروتستاني) فى القرن السادس عشر فى حين يرى فيبير العكس تماما إذ يؤكد بأن الاصلاح البروتستانى هو الذى أدى إلى نمو الرأسمالية (كول ،١٩٧٥) ، وبدون شك فإن هذا الاختلاف علي المستوي الأيديولوجي يؤدي إلى الاختلاف في فهم السلوك الفردي والجماعي وخاصة عندما يدرس هذا السلوك فى اطار تنظيمى معين كما هو الحال فى دراسات علم النفس الصناعى / التنظيمى .فتايلور مثلا يضع كتابا تحت عنوان " الإدارة العلمية " فى ١٩١١ ويضيف كلمة " العلمية " إلى الإدارة ويستعرض نتيجة بحوثه التى أعتبر فيها العامل كآلة ميكانيكية لا تحتاج إلا إلى صيانة مادية للبقاء فى دورة الإنتاج الرأسمالى وكأن هذه النتيجة حقيقة علمية وبعد تايلور يأتي رواد مدرسة العلاقات الإنسانية مثل التون مايو ليؤكدوا بأن مشكلة الحضارة الانساني في الغرب انما هي بسبب اهمال الدوافع الاجتماعية والعلاقات الإنسانية فى المؤسسات الصناعية مما جعل العامل الغربى يحس بالتفاهة والملل . فوضعت عدة نظريات جديدة فى الحوافز مثل نظرية ماك غريغور(١٩٦٠) وغيره ووضعت نظريات فى الادارة والتسيير كنظريات أرجريس (١٩٦٤) وليكرت (١٩٦٧) وغيرهما .ولكن هذه النظريات رغم تنوعها بل وحتى رغم نقض بعضها للبعض الآخر فإنها لا تخرج أبدا من الاطار الرأسمالى ولا تتعرض بالبحث إلى مواضيع حساسة مثل التغيير الجذرى لهيكل السلطة فى المجتمع أو فى المؤسسات ولا تتعرض إلى الأسباب الرئيسية للصراع التنظيمى .

وإذا انتقلنا الى ميدان علم الاجتماع فإننا نجد كما يشير إلى ذلك السمالوطى (١٩٧٥) " بأن الصراع فى علم الاجتماع المعاصر لم يعد صراعا بين أنصار التنظيم وأنصار الامبريقية بقدر ما هو صراع أيديولوجى بين انصار الاتجاه المادى أو الماركسى وبين أنصار الاتجاه الوظيفى فى العالم الغربى " فأنصار الاتجاه الأول ينطلقون من بناء نظرى مسبق يقوم فى جوهره على المادية التاريخية فى حين يرفض أنصار الاتجاه الثانى الالتزام بصياغات نظرية مسبقة ويرون ضرورة الاعتماد على نتائج الدراسات الميدانية . ولكن هذا لا يعنى أن أنصار الاتجاه الوظيفي لا يستندون إلي أي مبادئ نظرية مسبقة فهم علي حد قول " جولدز يستندون ضمنيا إلى مجموعة من الفروض الخلفية مثل فكرة الحقوق الطبيعية والمبادئ النظرية البرجوازية ".

إن العلاقة بين التنظير العلمى والتنظير الأيديولوجى علاقة معقدة لا يمكن إخضاعها – فى حدود طاقتنا الحالية إلى مقاييس كمية مما يضطرنا إلى إصدار أحكام كيفية قد تكون متأثرة بمنطلقاتنا الأيديولوجية . ورغم تأكيد الباحثين الاجتماعيين الذين يمثلون الاتجاه الواقعى فى الدراسة السوسيولوجية مثل ريموند

رايس، على أن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية قد أصبحوا يهتمون بالدراسة الامبريقية متجاوزين الأيديولوجيات بعد الحرب العالمية الثانية فإن الواقع ما يزال يشهد علي أن العلوم الاجتماعية لا تزال مثقلة بقيود أيديولوجية تتراوح بين الشدة والضعف وذلك حسب حساسية الموضوع ومدي ارتباطه بمصلحة فئة أو طبقة معينة أو نظام قائم ما وبحسب مدي ارتباط الباحث بالأيديولوجيات وبمدي تدخل المؤسسات والهيئات التي تمول المشاريع والبحوث النفسية والاجتماعية وغيرها في توجيه البحث .

وكل ما يمكن أن ندعو إليه لكيلا يغرر بنا بعض الباحثين بنظرياتهم هو ضرورة توضيح الباحث منذ البداية للإطار الأيديولوجي الذى يجرى ضمنه الدراسات وإننا نعتقد بأن هذا التوضيح - إذا كان ضروريا - لا يكون أبدا مدعاة للانتقاض من أهمية الدراسة أو البحث .وإذا لم يقم الباحث بهذا الإجراء فإننا نرى أهمية توضيح الإطار الأيديولوجى الذى أجريت فيه الدراسة حتى لا ينخدع طلاب العلم بنتائج أو تصورات نظرية تخدم أهدافا اديولوجية معينة تتناقض مع عقيدتنا وأهدافنا العلمية .

وفى الواقع ، فإن هناك عدة مدارس غربية متفرعة عن المدرسة الوظائفية وعن المدرسة الراديكالية لا ترى بأن تحصيل المعرفة لا يكون إلا باتباع المذهب الوضعى بل يذهب بعضها مثل المدرسة الظواهرية (الفنومينولوجية) والمدرسة الراديكالية الإنسانية أن تحصيل المعرفة يمكن أن تتدخل فيه العوامل الذاتية ويمكن أن يتم بواسطة التأمل والتجربة الذاتية ، بل إن المدرسة الظواهرية مثلا ترفض أن يدرس النشاط البشرى بمثل الأسلوب الذى تدرس به العلوم الطبيعية (**باريل وموروغان** (1980, p. 253)) . وعلى هذا الأساس فإن شولتز مثلا - وهو من أتباع المدرسة الظواهرية - الوجودية - يرى بأن المهمة الأساسية للعلم الاجتماعى تتمثل فى فهم العالم الاجتماعى من وجهة نظر الذين يعيشون داخل هذا العالم . وبناءً على هذا فإن شولتز يتفق مع فيبر بأن الوظيفة الأساسية للعلم الاجتماعى هى التفسير أى فهم المعنى الذاتى للفعل الاجتماعى إلا أنه يرى بأن فيبر قد أخفق فى ذكر الخصائص الأساسية لفهم (المعنى الذاتى) و(الفعل) (**باريل وموروغان١٩٨٠**) .

ومن المقالات التى نشرت حول ما يرتبط بهذا الموضوع ما جاء فى المجلة الأمريكية للاقتصاد وعلم الاجتماع فى يوليو (1989) حيث ورد فى مقال لأحد أساتذ ة علم الاجتماع فى أمريكا، (Gray,1989) بأن التحليل السوسيولوجى الكلاسيكى لم يكن خلوا من القيم وعليه ، فإن أعمال ماركس (الاغتراب) وفيبر (عقلانية الحياة الاجتماعية) ودوركايم (اللامعيارية) لم تكن محايدة من الناحية الاجتماعية والفلسفة. و قد اختتم هذا الأستاذ مقاله بالتأكيد على الفرق الأساسى الموجود بين العلم الطبيعى والعلم الاجتماعى ملحا على أن ما تحتاجه العلوم الاجتماعية ليس مزيدا من تقنيات

البحث بل الاعترافات بأن التحليل الاجتماعى هو الذى قام ويقوم على أسس من القيم المرتبطة بالواقع الاجتماعى .

وإذا كنا ندعو إلى ضرورة تكامل النظرية والتطبيق وتكامل التنظير العلمى والتنظير الأيديولوجى فإن هذا ليس بهدف اقتراح منهج تلفيقى بل يتمثل الموضوع فى اقتراح أسلوب للبحث العلمى فى ميدان العلوم الاجتماعية لا يتنكر للقيم والمثل والمبادئ ولا يرفض الأسس العلمية - المنهجية للبحث ذلك كله بهدف خدمة القيم والمثل التى يسعى الإنسان لتحقيقها خدمة لعقيدته ومصالحه المادية والمعنوية والروحية ومهما يكن، ورغم اعترافنا بصعوبة تخلى العلوم الاجتماعية عن الذاتية وعن المعيارية فإن هذا لا يؤدى بنا إلى الشطط واستنتاج استحالة صياغة نظريات علمية فى ميادين علم النفس والاجتماع وغيرها إذ أن هذه الميادين فى العالم الغربى قد حققت كثيرا من الإبداع على المستوى النظرى والتطبيقى حيث تستخدم هذه العلوم فى كثير من المجالات التربوية والإعلامية والإشهار والعلاج وغيرها كما توصلت هذه العلوم إلى صياغة بعض النظريات التى يمكن أن تشكل قوانين عامة فى فهم السلوك الإنسانى بغض النظر عن الإطار الثقافى والحضارى الذى يمكن أن يحدث فيه هذا السلوك ، ومن أوضح الأمثلة على ذلك قوانين الأشراط فى علم النفس .

وعلاوة على كل هذا ، فإن التنظير العلمى قد يتدرج وفق مستويات هرمية فقد يبدأ بنظريات صغيرة على مستوى الفرد إلى نظريات متوسطة (جماعات ، منظمات) ليتسع إلى نظريات كبيرة (مجتمعية أو إنسانية) .. كما أن اتباع المنهج فى البحث هو الذى يميز الأسلوب العلمى فى الوصول إلى الهدف عن الأساليب الأخرى التى لا تستند الى أى منهج ، وإذا تأملنا نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف فإنها كلها دعوة للتأمل فى مخلوقات الله وسننه فى كونه ... فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا.

- المراجع العربية :

- السمالوطى ، نبيل محمد توفيق .الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية , 1975 .

- المراجع الأجنبية

- Argyris C. Integrating The Indivdual And The Organization, New York: John Willey & Sons , nc . 1964.

- Baldridge J. V, Sociology, John Wiley & Sons, Inc, New York, 1975.

- Burell G. Morgan G Sociologycal Paradingms And Organizational Analysis, Exter Heinmann Educational Books Ltd, 1979.

Cannell F.C.& Kahn L.R Some Factors in Origins and Development of the Institute for Social Research, the University of Michigan, American Psychologist,1984, 39,1256-1266.

- Chaplin J.P. Dictionary of Psycholgy , New York :Dell Pulishing Co.,1975.

Cole S. the Sociological Orientatin : An Introduction to Sociology ; Chicago: Rand Mcnally College Publishing Company, 1975.

- Dubin R. Theory building in Applied Areas. in Dunnette D. M. .,(ED.) Handbook of Industrial and Organizational Psychology , Chicago : Rand Mcnally College publishing Co.,1976.

- Gray D. Social science and social policy : A comment .American Journal of Economics and Sociology,Vol .48,.No 3 (July ,1989) p. 307.

- Light D. JR.,& Keller Sociology, 2ED., New York; Alfred A.Knopf, INC.1979.

- Likert T.The Human Organization. New York : MC Graw Hill Book Company,1967.

- Kanheim K .Ideology and Utopia.Translated by Worth L.& Shits E.,New York : Harcourt Brace and World Inc., 1936.

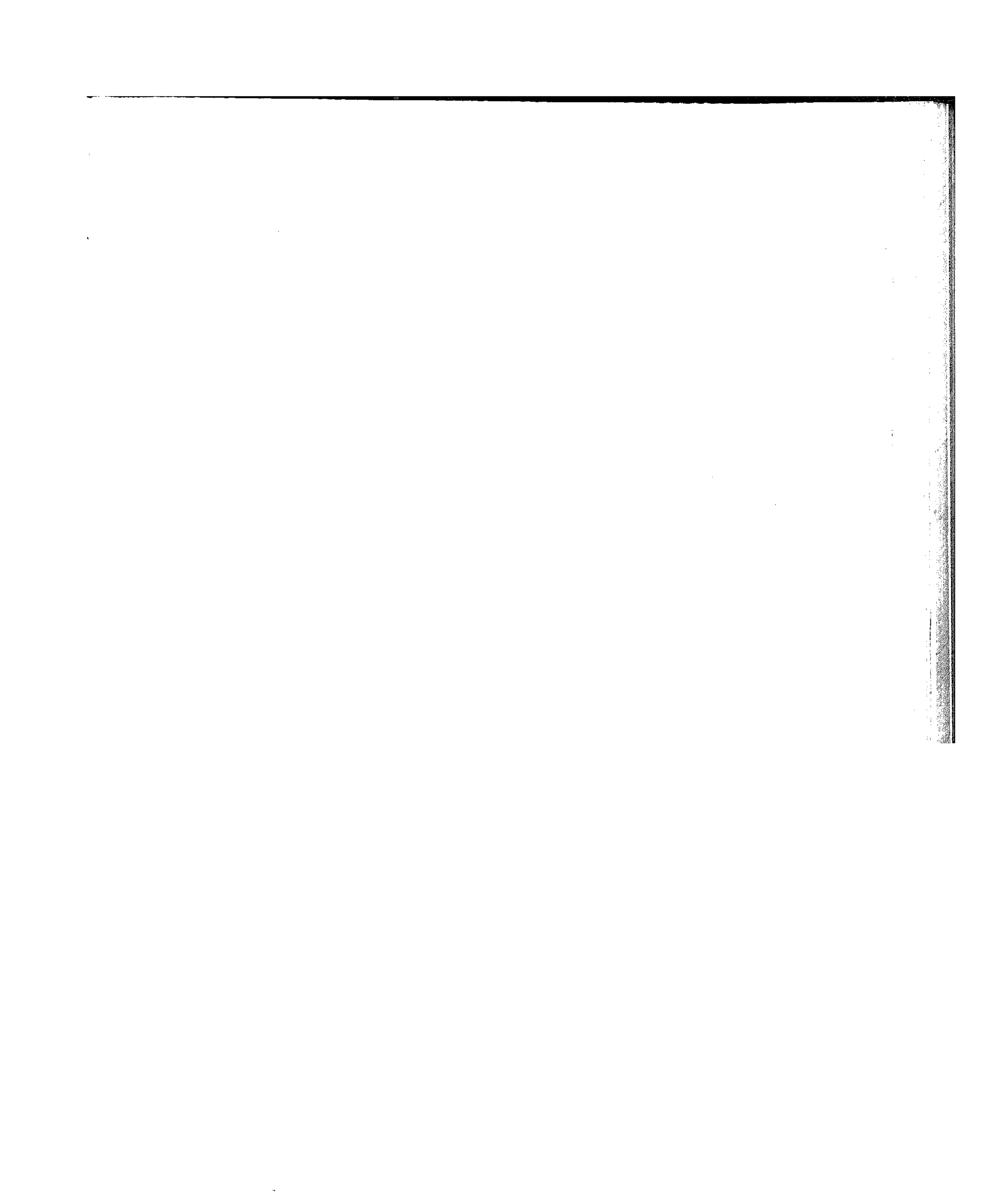
- Mc Gregor D , The Human Side of Enterprise , New York , MC Graw Hill Book Company,1960.

- Redding W.G., Organizational Communication Theory and Ideology ; an Overview. In RUBEN B.D.(ED.) Communication Year Book, 1979. 3.NewBrunswik: transactional-International Communication Association, pp.309-341.

- ROSCOE T.J. Fundamental research statistics for the behavioral sciences New York , Holt Rinhart and Winston, Inc.,1975

-Taylor F. ,Scientific Management , New York, 1911.

- Webster's'New World Dictionary Ghraling B.E.(ED.) Second College ED., New York : Simons & Western Co.,1982



منهج التعامل مع المصطلحات

د . محمد عمارة

من العبارات الشائعة على ألسنة المثقفين وفى كتابات المفكرين والعلماء ، عبارة : « إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات » ..

تتردد هذه العبارة على الألسنة وفى الكتابات بمعنى : أنه لا حرج على أى باحث أو كاتب أو عالم فى أن يستخدم المصطلح ، وبصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الاطار الفكرى أو الملابسات المعرفية أو الفلسفية العقدية التى ولد ونشأ وشاع فيها .. فالمصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هى ميراث لكل الحضارات ، ولجميع ألوان المعرفة ، ولكل بنى الانسان .

وهذه العبارة فى تقديرنا صادقة تماما .. لكنها - أيضا - تحتاج إلى ضبط لمفهومها ، حتى لايشيع منها الخلط ، بل والخداع ، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من دوائر الفكر التى ترددها ، دون ضبط وتحديد لما يوحى به ظاهرها من مضمون .

فنحن إذا نظرنا إلى أى مصطلح من المصطلحات باعتباره « وعاء » يوضع فيه « مضمون » من المضامين ، وبحسبانه « أداة » تحمل « رسالة : المعني » فسنجد صلاح وصلاحية الكثير من المصطلحات والألفاظ الاصطلاحية لأداء دور «الأوعية» و « الأدوات » على امتداد الحضارات المختلفة ، والأنساق الفكرية المتعددة ، والعقائد والمذهبيات المتميزة .. وهنا ، سنكون حقا وصدقا أمام المعنى الدقيق والصادق لهذه العبارة - عبارة : « إنه لامشاحة فى الألفاظ والمصطلحات » ..

أما إذا نحن نظرنا إلى الألفاظ والمصطلحات من زاوية « المضامين » التى توضع فى أوعيتها ، ومن حيث « الرسائل الفكرية » التى حملتها « الأدوات : المصطلحات » فسنكون بحاجة ، وحاجة ماسة وشديدة ، إلى ضبط معنى هذه العبارة ، وتقييد إطلاقها ، وتحديد نطاق الصلاح والصلاحية التى يشيع عمومها من عموم ما تحمل من ألفاظ ..

هنا سنجد أنفسنا عند الفحص والتدقيق - وفى كثير جدا من الحالات ، وبإزاء العديد من المصلحطات - أمام « أوعية » عامة « وأدوات » مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكرية والعقدية والمذهبية ، وفى ذات الوقت ، أمام « مضامين » خاصة ، و «وسائل » متميزة ، تختلف فيها ، وتتميز بها هذه « الأوعية » العامة ، و« الأدوات »

المشتركة لدى أهل كل حضارة من الحضارات المتميزة ، وعند كل نسق أو مذهب أو عقيدة من الأنساق الفكرية والمذاهب الاجتماعية والعقائد الدينية، وخاصة منها تلك التى امتلكت وتمتلك من السمات الخاصة والقسمات المميزة ، ماجعلها ويجعلها ذات مذهبية خاصة وطابع خاص ...

وليس كضرب الأمثال سبيلا لجلاء هذا المعنى ، وتأكيد صدق هذا المفهوم ..

مصطلح « الشارع » ..

فمن المصطلحات الشائعة فى ميدان « التشريع » أو القانون ، مثلا مصطلح «الشارع» ، يوصف به من « يشرع » القانون ، فردا كان أو جماعة - مؤسسة - فواضع القانون : « شارع » و لا مشرع » له .. والمجالس النيابية ، التى تمثل سلطان الأمة فى « تشريع » القوانين ، هى « هيئات تشريعية » تشرع القوانين .

« فالشارع » - هنا - و« مصدر التشريع » و« واضع الشريعة : هو انسان فرد كان أو هيئة تشريعية » ..

هذا هو حال مصطلح « الشارع » و« التشريع » و« الشريعة » فى ميدان « القانون » ... فهل - حقا - « لامشاحة » فى هذا المصطلح الشائع ، وفيما يحمل « وعاؤه » من « مضمون » ؟؟..

إن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون واحدة لدى أبناء كل الحضارات الإنسانية ، وفى إطار كل الأنساق الفكرية ، ومن قبل كل المعتقدين بمختلف المذاهب والمعتقدات .. ومن ثم هناك « مشاحة » أكيدة فى هذا المصطلح .. مشاحة تامة فى مضمون ، ومشاحة كبيرة فيه كوعاء صالح وكأداة دقيقة وصالحة لحمل الرسالة والمضمون .

إن ابن الحضارة الغربية الذى لايؤمن بوجود شريعة إلهية تنظم الجانب المدنى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى للدولة والاجتماع البشرى والعمران الانسانى يؤمن بأن الانسان ، فردا كان أو طبقة أو أمة ، هو المصدر الأول والأخير للشريعة والتشريع .. فالانسان هو « الشارع » سواء أكان ذلك فى إطار أصول الشريعة - قواعد ومبادئ القانون الطبيعى - كما تسمى فى الحضارة الغربية أو فى إطار فروع الشريعة - القانون - ..

فهذا المصطلح - « الشارع » بهذا المعنى - طبيعى وصادق فى هذا الاطار ، واطار الحضارة التى لاتؤمن بوجود « شارع » غير هذا الإنسان ، وخارج هذا « الواقع المادى » سواء أكان السبب فى ذلك هو الطابع المادى الالحادى لهذه الحضارة ، أم المنحى والتوجه العلمانى الذى يرفض تحكيم « الإلهى » فى شئون « الدولة والاجتماع والعمران » ..

ولما كان هذا الموقف هو « شأن غربى » ، وسمة من سمات الحضارة الغربية ، وقسمة من قسمات طابعاها المادى ومذهبها العلمانى ، فانه ليس من المشترك الانسانى العام .. حتى يصبح مصطلحها فيه ومضمون هذا المصطلح مما « لامشاحة فيه » فى أية حضارة من الحضارات ..

ففى الحضارة الإسلامية ، التى مثلت العقيدة الإسلامية ، وتمثل أيديولوجيتها ومذهبية أمتها منذ أن أصبحت الروح السارية فى كل علوم تمدنها المدنى وإبداعها الإنسانى فى الحضارة - بما فيه من سياسة واجتماع واقتصاد ودولة وعمران - .. فى هذه الحضارة الاسلامية ، يدل مصطلح « الشارع » على واضع أصول الشريعة ، ويختص به .. وهذه الأصول ليست إبداعا إنسانيا - كالقانون الطبيعى - فى الحضارة الغربية - وانما هى « وضع الهى » ، نزل به الوحى ، دينا يتدين به إنسان هذه الحضارة .. ﴿ شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسي وعيسي أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه ﴾ . (١)

ولما كانت هذه الشريعة الإلهية ، هى خاتمة الشرائع الإلهية لبنى الانسان فلقد وقف « شارعها » بالله ، سبحانه وتعالى - فيها وبها عند الأصول والمبادئ والقواعد ، التى حددت النهج فيما هو متغير ومنظور من شئون الدنيا ، مع التفضيل لما هو دينى ، أو ما هو من الثوابت الدنيوية التى لايلحقها تطور أو تغيير .. « فالشارع » للشريعة هو الله ﴿ثم جعلناك علي شريعة من الأمر فاتبعها ﴾ (٢) ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾(٣)

ومن ثم فان انسان هذه الحضارة الاسلامية لايستطيع - وهو مؤمن بدينه - أن يعطى سلطة التشريع ووصف « الشارع » لغير الله .. أما إبداع هذا الإنسان المسلم فى القانون الإسلامى . وسنّه القوانين التى تفرّع عن أصول الشريعة وتواكب المستحدثات والمتغيرات ، وتستوجب لكل ما لم تعرض له النصوص والحدود والأصول الالهية .. أما كل هذا الإبداع القانونى الإسلامى فهو « الفقه » .. فقه المعاملات .. ومن هنا كان تميز « الفقه » عن « الشريعة » فى الحضارة الإسلامية ، وكان الله هو «الشارع » لا الإنسان ، وكان الإنسان هو « الفقيه » وليس الله ! ..

هنا ، نجد أنفسنا أمام نموذج من نماذج « المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات » ليس فى « المضمون » فقط ولا « الرسالة » فحسب . بل وفى « اللفظ والوعاء والأداة » أيضا ! ..

(١) الشورى : ١٣
(٢) الجاثية : ١٨ .
(٣) المائدة : ٤٨ .

مصطلح الزارع :

ومثال ثان ، يجلى ويدعم هذا المعنى الذى نؤمن به .. نجده إذا نحن وقفنا - فى المصطلحات الاقتصادية - أمام مصطلح « الزارع » ..

فإنسان الحضارة الغربية ، الذى لا يرجع فى المسببات المادية إلا إلى أسبابها المادية - سواء لماديته ، أو إلحاده ، أو لمناهجه الوضعية - لايرى فى « الزارع » إلا الأسباب المادية والعوامل الطبيعية والمؤثرات الإنسانية .. ومن ثم فالإنسان عنده هو «الزارع » ولا « زارع » غير هذا الإنسان !

أما إنسان الحضارة الإسلامية ، الذى سرت عقيدته الدينية روحا شائعة فى كل علوم حضارته ، فانه وإن آمن بوجود الأسباب المادية ، التى هى طاقات فاعلة فى مسبباتها ، إلا أنه يؤمن بأن هذه الأسباب المادية الفاعلة ، إنما هى - بدورها - مخلوقة لمسبب الأسباب وخالقها - الله ، سبحانه وتعالى - القادر على إيقاف فعلها ، وعلى استبدالها بأسباب غيرها ، إن هو شاء ذلك وأراد .. وهو هذا الإنسان المسلم - يؤمن أيضا بأن للفعل الانسانى آفاقا محدودة بحدود صلاحياته وقدراته كخليفة عن الله ، سبحانه وتعالى فى عمارة الأرض ، وأن الفاعل فيما وراء هذه الآفاق - آفاق الخلافة - هو المستخلف ، سيد هذا الوجود ، ومبدعة ، وراعيه .. ومن ثم فان للإنسان فى « الزّرع» عملا وفعلا وإبداعا ، لكنه لايتعدى هذا النطاق فيجور على ماهو فعل الله فى هذا الميدان .. ففى « الزّرع » ، هناك أفعال إنسانية من مثل « الحرث » و « البذر » وتهيئة التربة وسقيها وتسميدها .. إلى آخر الأفعال الإنسانية ، التى هى فعل الإنسان وإبداعه فى ما هو مقدور له .. والتى - للتعبير عنها - اصطلحت العربية على وصف هذا الإنسان بـ « الزارع » .. أما أفعال من مثل : انبات البذرة ، وتنميتها ورعايتها ، أى الفعل والمسببات الراجعة لكل الأسباب التى هى من خلق الله ، والتى ليست من مقدورات الإنسان ، فهى التى اصطلحت العربية على وصف فاعلها - الله سبحانه وتعالى - بأنه « الزّرع » ! فالزارع - فى اصطلاح حضارتنا - هو الله ، أما الإنسان فهو : الزّرّاع .. ولذلك وجدنا حقيقة الزرع ، بمعنى الإنبات والإنماء ، هى للهّ سبحانه وتعالى ، بينما البذر والحرث والسقى - وكل الأسباب الإنسانية - منسوبة إلى صانعها : الإنسان فهو فى « الزرع » فاعل ، لكنه - بحكم ايمانه - وحضارته المؤمنة - ليس الفاعل الوحيد ! .. ومن هنا يأتى معنى الآية القرآنية التى تقول : ﴿ أرأيتم ما تحرثون . أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ﴾ [1] فهنا - مرة أخرى - يثمر الطابع المؤمن للحضارة المؤمنة موقفا متميزا ، يؤدى إلى المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات»! ..

---

(١) الواقعة ٦٣ - ٦٤ .

مصطلح « الآبق » !

ومثال ثالث على امكانية ، بل وجوب « المشاحة » فى الكثير من « الالفاظ والمصطلحات » نجده اذا نحن وقفنا أمام مصطلح « الآبق » و« الإباق » ، فى عالم الرقيق - أيام شيوع هذا النظام فى التاريخ الحضارى .

ففى الحضارة الغربية - المؤسسة على أصولها وتراثها الاغريقى ، والتى فضلت - فى هذه الأصول وذلك التراث - بين العمل الذهنى للأحرار وبين العمل اليدوى للعبيد ، فخصت الأول بكل الشرف ، وجردت الثانى من أى شرف ، واختصت الأحرار بكل الحقوق ، وضنت على العبيد بأيه حقوق .. فى تلك الحضارة نجد العبد « الآبق » : هو مطلق الفار والهارب من الخضوع لسيده ، أيا كان السبب فى هذا «الإباق » ..

أما فى الحضارة الإسلامية ، حيث كان الهدف المبتغى : هو التحرير التدريجى للرقيق ، بتضيق والغاء العديد من الروافد والمصادر التى تمد نهر الرق بالأرقاء الجدد - كالحروب غير المشروعة - والاغارة العدوانية والربا ، والقروض غير الحسنة ... الخ - وبتوسيع مصب التحرير لنهر الرقيق - بالترغيب فيه - وبجعله مصرفا من مصارف الزكاة - وبالكفارات - وبجعل الاسترقاق عبئا ماديا على مالك الرقيق ، بالحقوق التى شرعها الإسلام للأرقاء ، بعد أن كان مصدرا للثراء المالى . إلخ ..

فى هذه الحضارة الإسلامية - التى ضبطت الاسترقاق - فى المرحلة الانتقالية - بالضوابط الدينية - نجد « الآبق » - فى مصطلحها - ليس مطلق العبد الفار والهارب من الخضوع لسيده ، وانما الإباق - هو الفرار الذى لايكون الظلم أو تكليف ما لايطاق سببا فيه .. فهناك فرار مشروع ، أو على الاقل لا يبلغ مبلغ « الإباق » - هو الذى يكون الظلم وتكليف ما لايطاق سببا فيه . ومن ثم فهو ليس على فاعله عقوبة « الآبق »، بنظر الإسلام، إن كان هروبه واستخفاؤه (الخوف من سيده ، أو لكدٍّ عمل » ! .. فانعدام الأمن والعمل الشاق ، ظلم للرقيق ، يبرر له « المقاومة » بالهروب ؟! ..

مصطلح « الاقطاع » :

ومثال رابع على إمكانية « المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات « نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح « الإقطاع » ! ..

ففى الحضارة الغربية ، حيث فلسفتها المالية تجعل الملكية المطلقة - الملكية الحقيقية - ملكية الرقبة - فى الثروات والأموال للإنسان - فردا كان فى النموذج الليبرالى - أو طبقة الأجزاء - فى النموذج الشمولى - الماركسى - نجد « الإقطاع » - كمصطلح -

إنما يعنى : الملكية الكاملة للسادة الإقطاعيين لوسائل الإنتاج - الأرض الزراعية - مع الملكية المقيدة للعاملين فيها - الاقنان ..

أما فى الحضارة الإسلامية ، حيث صاغت الوسيلة الإسلامية مذهبا اقتصاديا وسطيا متميزا ، جعل الملكية المطلقة - ملكية الرقبة - فى الأموال والثروات لله سبحانه وتعالى ، مع تقرير حقوق الملكية المقيدة - ملكية المنفعة - أى ملكية الوظيفة الاجتماعية للمال - مع تقرير هذه الحقوق للإنسان الحائز للمال - باعتباره مستخلفا فى حيازته واستثماره والانتفاع به عن الله سبحانه وتعالى ، من حيث صفته كانسان مستخلف - مطلق الإنسان المستخلف - وليس بصفته كفرد أو كطبقة - فى هذا النموذج الحضارى ، ذى الفلسفة المالية المتميزة ، نجد لمصطلح « الإقطاع » مضمونا متميزا : فهو تمليك « للمنفعة » لا « للرقبة » . ولقد كان - فى التطبيقات الإسلامية - وسيلة لإحياء الأرض الموات والانتفاع بها مع بقاء ملكية الرقبة - الملكية الحقيقية فى الأرض - لله سبحانه وتعالى - أى للإنسان - الأمة - الناس المستخلفين عن الله ، فى الأرض وفى كل الثروات والأموال ..

فنحن - هنا - بإزاء مصطلح « لامشاحة فى لفظة » ، ولكن « المشاحة واردة فى المضمون » على نحو أكيد ! ..

مصطلح « الاحتكار » !

ومثال خامس ، على هذا الذى نقول ، نجده اذا نحن وقفنا أمام مصطلح «الإحتكار»..

ففى الحضارة الغربية ، بتياراتها الاجتماعية المختلفة ، وحتى عند الذين يدركون المساوئ الاجتماعية لسيطرة الاحتكارات على النظام الاقتصادى لمجتمع من المجتمعات .. نجد النظرة إلى « الاحتكار » هى النظرة إلى مرحلة حتمية من المراحل التى لابد وان يمر بها المجتمع على درب تطور الامتلاك لادوات الانتاج .. فالاحتكار - فى هذه النظرة الغربية - هو نبت طبيعى ، حتمى .. حتى وإن رآه البعض ضارا .. ! ..

أما فى هذه المذهبية الاقتصادية الاسلامية ، التى حكمت وتحكم حيازة الانسان للمال ببنود عقد وعهد استخلاف الله - المالك الحقيقى للمال - للانسان فى هذا المال .. فان الاحتكار ممنوع ، ومرفوض من الأصل والأساس . ومحال أن يتسق وجوده - فضلا عن سيادته - مع مذهبية الاسلام فى الاموال .. فـ « **من احتكر للمسلمين طعاما ضربه الله بفقر وإفلاس** » [1]- كما يقول الحديث النبوى الشريف - وذلك وعيد للمجتمع

(١) رواه ابن ماجة والإمام أحمد .

والحضارة التى تبيح الاحتكار – الذى يقودها إلى فقر الأمة وإفلاس نظامها وعجزه عن تحقيق الغاية من تحضر الإنسان ! – .. وهذا الاحتكار الذى يقتل الأمة ، عندما يغتال العدل فى حياتها الاقتصادية والاجتماعية ، هو الذى يتحدث الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عن أهله ، فيقول : « يحشر الحكارون وقتلة النفس فى درجة واحدة » ؟! .. كما يقطع بأنه « لايحتكر إلا خاطئ » ! .. [1]

فالمشاحة هنا – فى « الاحتكار » – قائمة بين العربية – لسان الاسلام – وبين الحضارة الغربية فى « مشروعية » النظام الذى يعبر عنه مصطلح « الاحتكار » .. بل وفى معناه ، وفى آفاق هذا المعنى لا الحضارة الغربية تقصر « الاحتكار » على مرحلة من مراحل النمو والتركيز لملكية أدوات الإنتاج ووسائله – أو المصالح التجارية والمصرفية – فى أيدى قلة قليلة من الملاك ..[2] أما فى المذهبية الاقتصادية الإسلامية ، فإن التحريم يشمل أبسط ألوان الاحتكار – فجمع الطعام ، انتظارا لغلاء سعره ، مدة من الزمن هو احتكار محرم فى عرف الإسلام .. كما يقول الحديث النبوى الشريف : « بئس العبد المحتكر ، إن أرخص الله الأسعار حزن ، وإن أغلاها فرح . ان سمع برخص ساءه ، وإن سمع بغلاء فرح » ! .. ذلك أن « الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»[3] كما قال عليه الصلاة والسلام

مصطلح « اليسار » و « الصراع » :

ومثال سادس – شائع وجيد البرهنة على هذا المعنى الذى نلح على تجليته وتأكيده، نطالعه إذا نحن وقفنا أمام مطلح « اليسار » .

فمن الناس من ينطلق من مقولة : « إنه لا مشاحة فى الألفاظ والمصطلحات » إلى الدعوة لاستخدام هذا المصطلح – مصطلح « اليسار » – فى الدلالة على التيار الاجتماعى الداعى إلى استخدام (الصراع الطبقى « أداة لتسويد طبقة الملاك ، تمهيداً لإلغاء التمايز الطبقى ، وإقامة المجتمع اللاطبقى ، الذى تلغى فيه سائر ألوان الملكية الخاصة ..

من الناس من يدعو إلى استخدام هذا المصطلح – ذى النشأة الغربية – والمضمون الغربى – بدعوى – انه لا مشاحة فى الألفاظ والمصطلحات » ! .. ومنهم من يحاول « أسلمته » و « أسلمة » مضمونه ، عندما يدعوه « اليسار الإسلامى » ؟! .

---

(١) رواه مسلم وابن ماجة والإمام أحمد .

(٢) تتخذ الاحتكارات فى تلك المرحلة عدة أشكال منها " الترست " الأفقى أو الرأسى والذى يتخذ عادة صورة الشركات القابضة ، أو المتعددة الجنسية ، ومنها " الكارتل " القائم على التنسيق والتخطيط – " الاندماج – بين المؤسسات المحتكرة .

(٣) رواه ابن ماجة والدرامى .

أما نحن فاننا نرى ان « المشاحة » واردة وقائمة ، بل وواجبة ، تجاه هذا المصطلح - مصطلح « اليسار - فـ « اليسار » - فى العربية - لغة أمتنا وتراثنا وديننا وحضارتنا ، وأداة ابداعنا - انما يعنى اليسر - المقابل للعسر - والغنى - المقابل للفقر والاعسار - (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر)، (وأن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) ، ومن ثم فان « أهل اليسار » والاتجاه الفكرى والاجتماعى لأهل اليسار - فى اصطلاح العربية - هم أهل الغنى - لا الفقر - واتجاه اليسر - لا البؤس ؟! .. فكيف تقر لغتنا على أن يقبل جسمها الاصطلاحى هذا الضد الغريب ، الذى يبلغ فى الاغراب درجة النقيض ؟! ..

ان بعض علمائنا وأئمة عصرنا - مثل الامام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٥ - ١٣٥٩ هـ) (١٨٨٧ - ١٩٤٠ م) . كان يدعوا لله فيقول ": « اللهم اجعلنى فى الدنيا من أهل اليسار ، وفى الآخرة من أهل اليمين » ؟! .. فاليسار هو : غنى الدنيا .. كما أن أهل اليمين هم أهل السعادة ، الذين أقاموا العدل فى الدنيا ، فاستحقوا ان يتناولوا كتاب أعمالهم العادلة باليمين فى يوم الدين .. وذلك هو منطق العربية الحاكم ، والذى لاسبيل إلى الفكاك منه ، بدعوى التعميم لعبارة : « أنه لامشاحة فى الالفاظ والمصطلحات » ..

ثم .. إن للمذهبية الإسلامية فى الفكر الاقتصادى قسمات مميزة ، لاتنكر التمايز الاجتماعى فى الأمة إلى طبقات متميزة ، لكنها تشترط تأسيس التمايز على الأسباب والعوامل المشروعة ، وتحديد آفاق لهذا التمايز تحول بينه وبين بلوغ درجة « الاستغناء» الذى يؤدى إلى الاستبداد النابع من سلطان الانفراد بسلطة المال ، فترى هذه المذهبية الاقتصادية الاسلامية فى التعددية الطبقية : الأمر الطبيعى ، وتدعو إلى إبقاء العلاقة بين الطبقات محكومة باطار العدل - أى « التوازن » الاجتماعى - وليس « المساواة » - وذلك حتى تكون علاقاتها هى علاقة التساند والتآزر والاتفاق - كحال أعضاء الجسد الواحد - فى تميزها وفى تكافلها وتساندها - فإذا ما اختل التوازن الاجتماعى ، وحل الظلم الاجتماعى محل العدل الاجتماعى ، فان السبيل الإسلامى لعلاج هذا الخلل الطارئ ، ليس هو « الصراع الطبقى » ، الذى يستهدف فيه ومنه طرف - طبقة - الغاء الطرف الآخر - الطبقة النقيض - بصرعة بالصراع - لينفرد بالثروة والسلطة فى مجتمع لا طبقى .. ليس هذا هو السبيل الإسلامى ، وإنما السبيل هو « الدفع الاجتماعى » ، الذى يعيد حراك وتحريك المواقع الطبقية وامتياز الطبقات من درجة الظلم - الذى يختل فيه التوازن - إلى درجة العدل - الذى هو التجسيد للتوازن الاجتماعى بين الطبقات - وذلك لتظل التعددية قائمة ، وليظل التمايز قائما ، وليظل العدل - الوسط - التوازن - هو الرابط الجامع بين الفرقاء المتميزين فى النموذج الاقتصادى والاجتماعى لمذهبية الإسلام فى هذا الميدان ..

فـ « الصراع » – فى المصطلح القرآنى – يعنى ان يصارع طرف الطرف الآخر ، بهدف أن يصرعه ، فيفنيه – ﴿ فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية ﴾ [1] .. أما « الدفع » ، فهو التحريك لمواقع الأطراف المختلفة من درجة إلى أخرى ، تصحيحا للعلاقة بين أطراف متعددة ، وليس بهدف افناء طرف لآخر كى ينفرد بالميدان والامكانات : ﴿ ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ﴾ [2] فالهدف من وراء « الدفع » – هنا – ليس « صرع » العدو وافناءه ، وانما تحريك موقعه من « درجة العداوة » إلى « درجة الولى الحميم » ! ..

فقانون الحركة الاجتماعية ، فى المذهبية الاقتصادية الإسلامية هو « الدفع الاجتماعي» وليس « الصراع الطبقى » ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ﴾ [3] ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز﴾[4]..

ففى المضامين أيضا « ترفض » – وليس فقط « تتميز » – المذهبية الاقتصادية الاسلامية – « ترفض » ذلك المحتوى الاجتماعى الذى وضعته المذهبية الغربية فى « وعاء» مصطلح « اليسار » ، ومصطلح « الصراع » الأمر الذى حتم « المشاحة » فى هذين المصطلحين ، ان فى الدلالة اللغوية ، أو المضمون الاجتماعى على حد سواء !..

واذا كانت هذه الامثلة – وهى مجرد أمثلة بل إنها قطرة من بحر لجى – كافية للبرهنة على مشروعية – بل ووجوب – « المشاحة » فى كثير من المصطلحات والألفاظ، عندما تتميز أو تتباين المذاهب الاعتقادية ، والانساق المعرفية ، والطبائع الحضارية .. فان هذه الحقيقة تقودنا إلى اشارات لابد منها .. فى هذا المقام – للرسالة الحضارية للقاموس المنشود ، الذى يتعدى عروبته حروف اللغة إلى حيث المضمون « المتميز لحضارة الاسلام » ! ..

إن عاقلا من العقلاء لاينكر الآثار والبصمات التى أحدثتها المؤثرات الفكرية الغربية فى عقل أمتنا – على امتداد وطن العروبة وعالم الإسلام – خلال القرنين الماضيين ، اللذين هما عمر الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة ، والهيمنة الحضارية الغربية على بلادنا وأمتنا وما مثلها من البلاد والأمم التى طالتها هذه الغزوة وهذه الهيمنة الحضارية ..

وإن عاقلا من العقلاء لا ينكر أن « القاموس » – فى أى فن من الفنون أو علم من العلوم – قد غدا فى واقعنا الفكرى أداة شديدة الفعل والتأثير فى تلوين الفكر والمذهب والرؤية والهوية ، ومن ثم تلوين الاتجاه الحضارى لمن يستخدم هذا القاموس بالفلسفة الحضارية لواضعيه ومنشئيه ..

---

(١) الحاقة : ٧ . (٢) فصلت : ٣٤ .
(٣) البقرة : ٢٥١ . (٤) الحج : ٤٠ .

فالباحث والقارئ الذى يريد معرفة مضمون مصطلح من المصطلحات ، فيمد يده إلى القاموس ، باحثا عن هذا المضمون ، إنما يزرع فى عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو، فتلون مساحة من عقله ووجدانه بالصبغة الحضارية التى حكمت لون ومذهب مضامين مصطلحات هذا القاموس ..

فإذا كان هذا القاموس - كأغلب قواميس العلوم والفنون فى ثقافتنا المعاصرة - هى بضاعة غربية ، ترجمت وعربت ، أدركنا دور القاموس - فى مكتبتنا المعاصرة - دوره فى احتلال العقل العربى والمسلم ، وفى تلوينه بلون الحضارة الغربية ، وإسهامه فى (تغريب « هذا العقل ، وخاصة فى ميدان العلوم الإنسانية ، التى تتمايز فيها الحضارات ، ومن ثم تتمايز فيها مضامين الكثير من مصطلحات هذه العلوم والفنون - على النحو الذى ضربنا عليه بعض الأمثال - ..

إن الباحث فى الميدان الاقتصادى مثلا- وكذلك القارئ فى هذا الميدان والذى لايجد لديه سوى قاموس « غربى » قد ترجم إلى العربية » لابد وأن يرى كل قضايا هذا العلم الاقتصادى ، وتطبيقاته ، بعيون المذهبية الاقتصادية الغربية والتى تتميز عنها المذهبية الاسلامية فى المنطلقات والمعايير والغايات على نحو كبير وأكيد ..

كذلك ، فإن هذا الباحث وهذا القارئ ، لن يستطيع فهم تراثنا الاقتصادى - النظرى منه كما صيغ فى كتب الأموال والخراج والكسب والتجارة والأسواق أوالحسبة .. إلخ ... إلخ .. - أو التطبيقى منه ، كما عرفته المسيرة الحضارية لأمتنا .. لن يستطيع هذا الباحث وهذا القارئ فهم تراثنا هذا بواسطة القاموس ذى المنطلقات والمفاهيم الغربية بحال من الأحوال .. فانزال المفاهيم الغربية على المصطلحات الاقتصادية الإسلامية هو لون من « خداع الرؤية » ! يستوى فى « الجهل بالحقيقة » مع « انعدام الرؤية » على نحو كلى ، من حيث الإفضاء إلى عزل العقل الاقتصادى عن تراثه الحضارى فى هذا الميدان ! ..

وهنا تبرز الرسالة الفكرية والمهمة الحضارية للمصطلح والقاموس .

فهو الأداة الطبيعية لرؤية وفهم وتفسير تراث أمتنا - إن الفكر النظرى منه ، أو فى التطبيقات التى مثلت واقع الأمة وتجربتها بهذا الميدان - فيه المعانى المنضبطة لمصطلحات « الفكر » و « لواقع الحياة » .

وهو السبيل إلى وضع لبنة فى صرح الاستقلال الحضارى لأمتنا عندما يضع وييسر للعقل العربى والمسلم سبل إدراك ما لحضاراتنا من " خصوصية " فى المعانى والمضامين والمفاهيم : فيسهم بذلك فى تحرير العقل من آثار التبعية وأسر التغريب ..

وهو خطوة على طريق طويل هو طريق الاستقلال الحضارى .. الذى هو جوهر الاستقلال ! ..

المنهج العلمى والروح العلمية عند ابن خلدون

د . عماد الدين خليل

هناك مدى قد يبدو شاسعا بين « المنهج العلمى » و« الروح العلمية » فالمنهج إنما هو تقنية عمل فى هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة البشرية للكشف عن حقيقة ما أو مقاربتها تحليلا وتركيباً ، وهو بهذا قد يكون مسألة « موضوعية يتحكم فيها قانون تراكم الخبرة ويتلقاها الباحث عن الخارج مضيفا إليها حينا ، منفذا مطالبها دونما أى قدر من الإضافة أو التعديل حينا أخر .. وهذا يبدو أكثر ما يبدو فى العصر الحديث الذى تبلورت عبره الملامح الأساسية لمنهج البحث العلمى بمقاطعة ومراحله جميعا .

أما الروح العلمية فهى أقرب إلى أن تكون أمرا ذاتيا مرتبطاً بالباحث نفسه ويصبغ - أو يحكم - رؤيته للعالم والظواهر والأشياء ، وهو يتعامل معها بحثا وكشفا وتحليلا وتركيبا .

لكننا يجب أن نكون حذرين ، فإن هذه الرؤية التى قد تبدو ذاتية ليست منفصلة بالكلية عن الخارج ، عن الموضوع .. وبعبارة أخرى فإن البيئة الحضارية التى ينتمى إليها الباحث ستلعب دورا مؤثرا فى تشكيل روحه العلمية سلبا وإيجابا .

بالنسبة لابن خلدون ، حيث لم يكن منهج البحث العلمى فى التاريخ على وجه الخصوص قد قطع شوطا كبيرا صوب النضج والاكتمال ، تبدو محاولته فى « المقدمة » خطوة جرئية بمقدار ما تضمنه من قدرة على ارتياد آفاق عمل جديدة من أجل صياغة، أو إضافة ، تقنينات وضوابط منهجية فى هذا الحقل . ولاريب أن تكون الروح العلمية فى حالة كهذه ذات دور فعال فى صياغة المنهج ، وأن تكون المرتكزات الأساسية للحضارة الإسلامية ذات تأثر لايقل خطورة .

وهكذا فإن المدى المتباعد بين المنهج والروح سيتقارب ها هنا ، وسيكون الحديث عنهما أو اعتمادهما كمفردتين أمراً متصلا متداخلا بقدر ما يتعلق الأمر بابن خلدون .

ثمة مسألة أخرى يجب التأثير عليها قبل المضى فى الموضوع ..

إن المنهج نفسه ليس طبقة أو دائرة واحدة وانما هو طبقات ودوائر تنداح من بؤرتها المركزية الحرفية الصرفة باتجاه التأثر بالمعطيات الحضارية ذات الخصوصية ، وتمضى لكى تكون فى مداها الأكثر اتساعا مرادفا للشريعة التى تتولى مهمة تنفيذ مطالب العقيدة على أرضية العالم .

إذا بدأنا من هاهنا فاننا سنجد القرآن الكريم يعتمد اللفظة للدلالة على هذا المعنى.

ابن كثير – مثلا – وهو يتناول الآية الثامنة والاربعين من سورة المائدة ، يفسر قوله تعالى (**ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**) بالسبيل والسنة أى (الطريقة)، وأن الشرعة هى الشريعة .. أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل ، والسنن : الطرائق[1] وفى « صفوة التفاسير » أننا جعلنا لكل أمة شريعة وطريقا بينا واضحا خاصا بتلك الأمة . واختلاف المناهج هذا ينصب على الأحكام أما المعتقد فواحد لجميع الناس : توحيد وإيمان بالرسل وجميع الكتب وما تضمنته من المعاد والجزاء [2] ، أى لكافة المنتمين للديانات السماوية فى جوهرها الأصيل .

ما الذى يقوله المعجم العربى بصدد المفردة ؟

النهج هو الطريق الواضح البين والجمع نهجات ..

وطرق نهجه أى واضحة كالمنهج والمنهاج ..

وأنهج أى أوضح ، قال يزيد العبدى

ولقد أضاء لك الطريق وانهجت ... سبل المكــارم والهــدى تعدي

أى تعين وتقوى ..

ونهج الطريق أى سلكه ، واستنهج الطريق صار نهجا واضحا بينا ..

وأنهج الطريق إذا وضح واستبان ..

وفلان استنهج طريق فلان إذا سلك مسلكه ..

وطريق ناهجه أى واضحة بينة ... [3]

فالمعرفة – إذن – لا تتجاوز هنا حدودها اللغوية باتجاه المصطلح الأكثر حداثه والذى يدل على حرفية البحث العلمى حينا ، كما يدل فى مداه الواسع على رؤية جماعه ما ، وبرنامج عملها ، أو شريعتها التى تتولى مهمة تحويل مفردات الرؤية إلى واقع معاش .

بما أن هذه الورقات ليست حديثا عن المنهج ، وإنما هى متابعة موجزة لملامح «العلمية الإسلامية » فى منهج ابن خلدون فان هذا يكفى .. كل ما هنالك هو ضرورة أن نضع هذه المسائل فى الحسبان ونحن نتحدث عن الرجل ، فإن المنهج عنده مزيج من التقنيات الحرفية « الموضوعية » التى لعب دورا كبيرا فى إغنائها ، بل فى

---

(١) تفسير ابن كثير ٢/٥٨٨ (دار الاندلس ، بيروت – ١٩٦٦م)

(٢) محمد علي الصابوني : صفوة التفاسير ١/٣٤٦ – ٣٤٧ (الطبعة الرابعة دار القرآن الكريم ، بيروت – ١٩٨١م) .

(٣) محمد مرتضي الزبيدي : تاج العروس ، ٢/١٠٩ – ١١٠ ، دار ليبيا بنغازي – ١٩٦٦م) .

تأسيسها، والروح التى تمثل حصيلة رؤيته المعرفية (الابستمولوجية) .. ثم ، وهذا هو المهم ، رؤيته الإسلامية التى طبعت بصماتها على منهجه وروحه العلمية معا ..

وبما أن المنهج العلمى لابن خلدون فى حقول المعرفة عامة ، والتاريخ على وجه الخصوص ، قد قيل فيه كثيرا وكتب كثيرا فان الصفحات التالية ستتجاوز هذه المسألة، قدر الإمكان ، صوب محاولة للكشف ، أو التأكيد ، بعبارة أدق ، على طبيعة الارتباط بين الإسلامية والمنهج فى مقدمة ابن خلدون ، وصولا إلى أن العملية التى أخذ بها الرجل ودعا إليها ، لم تكن هبة قادمة من الفراغ ، وهى لم تتشكل فى عقل ابن خلدون ابتداء . ولكنها وليدة البيئة الحضارية الإسلامية التى قدر له أن يكون ابنها البار .

وقد يكون غريبا التأكيد على هذه المسألة التى قد تبدو للبعض أمرا بديهيا ، ولكننا إذا تذكرنا عددا من استنتاجات الباحثين والمفكرين المحدثين والمعاصرين بصدد المقدمة، عرفنا أن تأكيدا كهذا ضرورى كنوع من إعادة الأمر إلى نصابه ، بعد إذ جنحت به التحليلات الخاطئة التى لم تقف عند حد إقامة جدار عازل ، أو حفر خندق عميق بين الإسلامية و« المقدمة » فى المنهج والمعطيات ، وانما مضت خطوات أكثر تطرفا بجعلها « المقدمة » بشكل من الأشكال ، نقيضة للإسلامية . اننا نجد – مثلا – أن احد الباحثين الغربيين وهو دى بوير T.J. de Boer (الهولندى) يذكر « أن الدين لم يؤثر فى آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الافلاطونية »[1] . ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N.Schmidt الأستاذ بجامعة كورنل بأمريكا إلى أن ابن خلدون « إذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن ، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه فى بحثه متفق مع نصوص القرآن »[2]! . وثمة مستشرق ألمانى هو فون فيسندنك Von Wesenonk يقول : ان ابن خلدون « تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية فى درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما ، وأنه حرر ذهنه – كذلك – من القيود الفكرية التى ارتبطت فى عصره بالعقائد العربية الصحيحة »[3] .

وبهذا سيكون المنهج العلمى لابن خلدون متشكلا فى الفراغ وستكون روحه العلمية فى حالة انشقاق عن مطالب الرؤية العقيدية للإسلام الذى ينتمى إليه، وستكون النتيجة

---

(١) محمد عبدالله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ص ١٧٧ – ١٧٨ (الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة – ١٩٦٥م) عن كتاب Geschichthe der philosophe in Islam للباحث المذكور .

(٢) عنان : ابن خلدون ص ١٩٠ عن :
Ibn khaldon, Historian, Sociologist and Philosopher

(٣) عنان : نفسه ص ٢٨١ عن :
Ibn khaldon : Ein Arabischer julturhistoriker des 14 Jahrhunderts

النهائية أن « العلمية » لاصلة لها « بالإسلامية » بل قد تكون فى حالة اصطراع معها ، وقد يقود هذا إلى تكرار الصورة المحزنة للصراع بين العلم والدين ، وإلى أن يضوع ابن خلدون فى قائمة واحدة مع برونو ونيكوس وغاليليه ، وإلى جعل الحضارة الإسلامية وجها آخر للحضارة النصرانية بقدر ما يتعلق الأمر بطبيعة الارتباط بين العلم والإيمان !

بل إن التحليل المادى للتاريخ يمضى خطوة أبعد فيحاول أن يصور منهج ابن خلدون كما لو كان منهجا جدليا ، ومعطياته كما لو أنها وليدة رؤية للعالم والظواهر والأشياء لاعلاقة لها بالإسلامية من قريب أو بعيد ، بل هى نقيضة لها من أول الرحلة حتى منتهاها .

إننا نقرأ على سبيل المثال – واحدة من المحاولات الأكثر حداثة فى هذا السياق : « فى عملية الفكر الخلدونى » (١) ونجد الناشر يلخص المحاولة بالاستنتاج التالى أن « ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن ، فى أنه حرر الفكر التاريخى من هيمنة الفكر الدينى ، بأن اكتشف فى واقعات التاريخ عقلها المادى فأحل ضرورة العمران محل الله – أو مايشبهه – فى تفسير الظاهرات جميعا – فاستبدل التأويل بالتفسير ، فكان التفسير بالضرورة ماديا – وكان علميا من حيث هو مادى ، دون أن يعنى هذا رفضا للدين أو الشرع ومبادئه ، فالشرع شيئ والتاريخ – أو العمران – شئ آخر ، وليس هذا ذلك ، ولاذاك هذا . ولئن دخل الشرع ، أو الدين ، فى حقل العمران ، أو التاريخ ، كما هو واقع الأمر فى المقدمة ، فكأمر عمرانى ، أو تاريخى مادى ، لا كأمر غيبى أو الهى . وينظر فيه حينئذ بعين العمران وقوانينه ، لابعين الدين ومبادئه ، أو بعين الشرع وأحكامه . فلمسائل الشرع منطقها ولمسائل العمران والتاريخ منطقها . ولايصح ، فى المعرفة ، الخلط بين المنطقين » (٢) .

والمسألة فى أساسها ليست لعبة لجر الحبل بين الإسلاميين والطرف الآخر ، نصرانيا كان أم علمانيا أم ماديا ، ولكنها محاولة للإضاءة يتبين من خلالها الموقع الذى وقف عليه ابن خلدون والدائرة التى تحرك فى إطارها.

وفى حالة كهذه فإن تفنيد حجج الآخرين ستيضمن – ابتداء – موافقة على الدخول فى اللعبة . ومن أجل ألا نمسك بالحبل من طرفه الآخر لكى نجر الينا ابن خلدون بطريقة معتسفة ، فإن علينا أن نتابع بعض الملامح المنهجية والموضوعية فى معطايته لكى نعرف الأرضية التى نشط عليها ، دونما حاجة لاقناع الآخرين ، أو ارغامهم – بقوة الشد – على إعادة الفكر الخلدونى إلينا .

(١) مهدي عامل (الطبعة الثانية ، دار الفارابي ، بيروت – ١٩٨٦م) .
(٢) من تعليق الناشر على غلاف المرجع السابق .

والمدى واسع ، وما قاله ابن خلدون فى هذا السياق أوسع بكثير من أن تتحمله صفحات بحث كهذا . ولذا سيكون الإيجاز أمرا لامفر منه وستتحرك المقاطع التالية على محاور أساسية ثلاثة فحسب فى الفكر الخلدونى من بين محاور عديدة أخرى ، مؤثرة على عملية الرجل ، وعلى ارتباط هذه العملية بمنظورة الإسلامى الأصيل : النشاط المعرفى ، الرؤية التربوية وحركة التاريخ .

أولا : النشاط المعرفى

فى حديث ابن خلدون عن طبيعة النشاط المعرفى ، وضوابطه ، لايكفى أن نقول بأنه كان يملك « روحا علميا » ولكن أن نضيف إلى هذا صفة « الإسلامية » التى كانت تشكل هذه الروح وترسم ملامحها .

يتحدث فى مقدمة له بعنوان « الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب » عن الفكر بما أنه الخصيصة التى تميز الإنسان عن سائر الحيوانات وتمكنه من أداء دوره العمرانى فى العالم كخليفة عن الله سبحانه فيه .. وهو هنا يشير إلى ثلاثة أنماط من النشاط العقلى الذى يمارسه الإنسان ويطرح فى هذا المجال – كما فعل فى مجالات أخرى من الباب السادس – جوانب عديدة من تصوره لنظرية المعرفة ، ولايكاد وهو يتوغل فى الموضوع أن يفارق طريقته التى اعتادها : الإحساس الدائم بالحضور الإلهى المستمر فى التاريخ ، واستشهاد بآيات من كتاب الله ، وهما أمران لهما دلالتهما على عمق الحس والرؤية الدينية لدى ابن خلدون « قد بينا أن الإنسان من جنس الحيوانات وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذى جعل له ، يوقع به افعاله على انتظام وهو العقل التميزى ، أو يقضى به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من ابناء جنسه وهو العقل التجريبى ، أو يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه ، ويبدأ من التمييز ، فهو قبل التميز خلو من العلم بالجملة ، معدود من الحيوانات ، لاحق بمدئه فى التكوين من النطفة والعلقة والمضغة ، وماحصل له بعد ذلك فهو بما جعل له الله فى مدارك الحس والأفئدة التى هى الفكر . قال تعالى فى الامتنان علينا ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة﴾ [1] فهو فى الحالة الأولى قبل التمييز هيولى فقط لجهله بجميع المعارف ، ثم تستكمل صورته بالعلم الذى يكتسبه بآلاته فتكتمل ذاته الإنسانية فى وجودها .

وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحى الى نبيه ﴿ **اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾ [2] ، أى أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلا له ، بعد أن علقة ومضغة ، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما

---

(١) سورة النمل آية ٧٨

(٢) سورة العلق الآيات ١ – ٥.

هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي ، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهي الإنسانية وحالتها الفطرية والمكتسبة في أول التنزيل ومبدأ الوحي وكان الله عليما حكيما » [1] .

بصدد الفلسفة كطريقة للمعرفة يتحدد موقف ابن خلدون المرتبط برؤيته الدينية الواضحة تحت هذا العنوان « فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » وهو يرد في الباب السادس من مقدمته والذي يتناول فيه « العلوم وأصنافها » [2] حيث يقوده تحليله العميق إلى القول بتعارض الفلسفة والدين . وهو موقف إسلامي ذكر مقنع يصدر عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع ، وبين العقل والعالم ، لولا أن ابن خلدون أخطأ العنوان ، أو أن العنوان أخطأ الرجل ، فجاء بهذه الصيغة التعميمية ، و (التعميم) هو إحدى ثغرات « المقدمة » .

« إبطال الفلسفة » وللوهلة الأولى يبدو أنه يرفض الفلسفة بانماطها وحقولها واختصاصاتها جميعا ، ولما كانت هناك أنماط شتى من الفلسفة : كفلسفة الأخلاق ، فلسفة الجمال ، فلسفة الفن ، وفلسفة التاريخ .. إلى آخره .. وكان هو نفسه فيلسوفا على هذا المستوى الأخير ، وان لم يكن مصطلح (فلسفة التاريخ) قد برز بعد وتبلور .. تبدى لنا كيف ان الرجل يناقض نفسه بنفسه ، وكيف يعلن عن ابطاله للفلسفة وفيها من الفروع ما هو ضروري جدا للتقدم الجاد في حقول المعرفة ، ولفهم الارتباطات الشاملة بين الحقائق والظواهر التي تتضمنها هذه الحقول .

لكننا بتجاوز العنوان يتبين لنا ، بمجرد اجتياز الأسطر الأولى ، أن الرجل لا يقول بابطال عموم الفلسفة ، وانما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الالهيات او ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ، بما أن العقل البشري ، والأدوات الحسية التي يعتمدها ، غير قادرين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتحتم - على ذلك - أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذي لايخفى عليه شئ في الأرض ولا في السماء والذي أحاط - سبحانه - بكل شئ علما .

وطالما تجاوز العقل وأدواته الحسية حدود اختصاصاتها المعقولة حيثما انتهى بهما المطاف إلى الضياع ، وحيثما مورس نوع من التبذير في الطاقات البشرية التي كان أحرى بها ان تتجه للعمل فيما هو أقرب إليها وأجدى عليها ، وأن تترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين ، فتسلم وتعرف كيف تضع خطاها ، مستمدة الضوء في تلك الدائرة اللامتناهية من مصادر أخرى تفوق العقل والحواس قدرة على رؤية ما يجرى هناك .

---

(1) مقدمة ابن خلدون ٩٨٣/٦ - ٩٨٤ (الطبعة الثانية ، تحقيق د. علي عبدالواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة - ١٩٦٥م)

(2) المقدمة ١١٩٩/٦ - ١٢٠٧.

إن ابن خلدون يذكرنا ، بموقفه الملتزم هذا ، بالغزالى ، الذى كان فيلسوفا هو الآخر ، ولكنه سدد ضربات قاسية للفلسفة بمعناها الميتافيزيقى هذا فى كتابه (تهافت الفلاسفة) على وجه الخصوص ، ويذكرنا - فى الجهه الأخرى - بجهود حشد كبير من الفلاسفة المسلمين : الكندى ، الفارابى ، ابن سينا .. إلى آخره ، كانوا أشبه بظلال الفلاسفة اليونان ، أفنوا أعمارهم فى هذا الحقل وكتبوا كثيرا فى الالهيات ، واجهدوا عقولهم فى تحليل معطيات ما وراء الطبيعة بحثا عن العلة والمعلول و واجب الوجود ومتناهى الأول ، ولم يصلوا - فى نهاية الأمر - إلا إلى تعميمات واشارات معقدة غامضة . صحيح أنها فى معظمها أكدت التوجه صوب الله الواحد سبحانه ، إلا أنها استنزفت من قدرات العقل البشرى جهدا أكبر بكثير من النتائج التى بلغتها لأنه ضرب فى ما ليس من السهولة بمكان الوصول إلى مرافئه وشواطئه فى وقت كانت الشرائع الموحى بها من الله سبحانه قد حسمته بوضوح ، واعجاز بالغين ، ولأن جهدا كهذا كان أحرى أن يبذل فيما هو أجدى على الانسان والعمران البشرى فى تقدمه ورقيه .

وما لنا ألا نرجع إلى ابن خلدون نفسه فكى نرى ما الذى يريد أن يقوله، « هذا الفصل وما بعده [1] مهم لأن هذه العلوم عارضة فى العمران كثيرة فى المدن ، وضررها فى الدين كثير ، فوجب أن يصرح بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها ، وذلك ان نوعا من عقلاء النوع الانسانى زعموا ان الوجود كله ، الحسى منه وما وراء الحى ، تدرك ذواته وأحواله بأسبابه وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية ، وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر أى العقل ، لا من جهة السمع أى النقل عن الشرائع الموحى بها من الله سبحانه فانها بعض من مدارك العقل .

وهؤلاء يسمون فلاسفة ، جمع فيلسوف ، وهو باللسان اليونانى محب الحكمة . فبحثوا عن ذلك وشمروا له ووضعوا قانونا يهتدى به العقل فى نظرة إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق « وبعد ان يعرف المنطق يقول » .. ثم يزعمون أن السعادة فى إدراك الموجودات كلها ، ما فى الحس وما وراء الحس ، بهذا النظر وتلك البراهين » [2]

فهو إذن يرفض ما يريده هؤلاء الفلاسفة من تحكيم كلى للعقل فى مسائل الحس وما وراء الحس ، ومن اخضاعه - حتى - للعقائد الإيمانية التى تند عن دائرة المعقول والمحسوس ، ويرى فى ذلك ضررا كبيرا يلحق بالدين ، لأن هذا الموقف هو فى نهاية التحليل تجاوز للاختصاص الذى اختصت به طاقات الإنسان وقدراته . وهذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدينية التى وان جاءت فى كثير من جوانبها مساوقة

---

(١) ابطال صناعة النجوم : المقدمة ١٢٠٧/٦ - ١٢١٥.

(٢) المقدمة ١١٩٩/٦ - ١٢٠١.

لبداهات العقل والحس السليمين ، إلا أنها بصدورها عن مصدر هو أكبر بكثير فى رؤيته من العقل والحس ، وأكثر شمولية وموضوعية واستشراقا ، مجالا يقبل القياس يجعلها لا تخضع للحصر الحسى أو العقلى ، والا كانت النتائج التى سنصل اما خاطئة من الأساس ، أو أنها - على أقل تقدير - ستجعل العقل فوق الدين ، وستفقد الأخير بالتالى الزاماته الفوقية وأبعاده الغيبية ، وتجعله فى نهاية الأمر لعبة يتلهى بها الفلاسفة فى ضوء معطيات عقولهم النسبية دون أن يحاول أحدهم يوما التزام مقولاتها .. وحاشا للدين من هذا التاريخ

بل يحدث ما هو أبعد من ذلك : رفض لشريعة الله الموحى بها إلى انبيائه (عليهم السلام) واتباع للشرائع التى يسنها العقل البشرى ، ابتكار طريف لمعنى النعيم والعذاب لم يقل به دين من الأديان . وهذا مايصل اليه ابن خلدون من خلال تحليله لطرائق هؤلاء الفلاسفة فى التدرج من الحس إلى ما وراء الحس ، وفى الحكم على مجريات السماء البعيدة استنادا إلى ما يلحظونه فى الأرض القريبة .. يقول « وحاصل مداركهم فى الوجود على الجملة ، وما آلت اليه ، وهو الذى فرعوا عليه قضايا انظارهم، انهم عثروا أولا على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس ، ثم ترقى ادراكهم فقضوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على الذات الإنسانية و وجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان . ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهى العشر ، تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر [1] ويزعمون ان السعادة فى إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل ، وإن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها ، واجتنابه للمذموم بفطرته له ، وإن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجه واللذة ، وان الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى . وهذا عندهم هو النعيم والعذاب فى الآخرة .. إلى خبط لهم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم»[2].

فلا معنى لنزول الأديان اذن ، ولاحاجة لاتصال الوحى ببنى آدم عن طريق رسل الله سبحان ، مادام أن مجموعة الفلاسفة ، قادرة بمنهجها الذى يبدأ من الأسفل ويصعد إلى الأعلى ، على منح الإنسان الدين الذى يسعده ويبهجه !! وهكذا يتبدى لنا الضرر الذى حذر منه ابن خلدون فى بداية فصله هذا .

إننا هنا قبالة منهج مقلوب : أن نصل الى الدين السماوى من خلال الأرض السفلية ، وأن نحظى بنعيم الكلى الخالد من خلال رؤية المحدود الفانى ، وفضلا عن

---

(١) يشيربذلك الى نظرية العقول عند الفارابي وبقية فلاسفة المسلمين ، انظر بالتفصيل الهامش رقم ١٣٢٢ المقدمة ص٩٨٠.

(٢) المقدمة ١٢٠١/٦.

ذلك ، فان هذا الجهد المقلوب ، المستنزف من العقول البشرية طاقات كبيرة وهى تعمل غير حقلها ، كان أحرى أن تبذل فى مجال تنمية العمران فى العالم من خلال فهم هذا العالم القريب ومحاولة كشف سننه والسيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان فيما هو من اختصاص العقل والحس البشريين .

أما المنهج الدينى فهو على العكس من ذلك ، يجعلنا نعتمد منهجا يقف دائما فى وضعه الصحيح : إن السماء هى التى تمنح الأرض الهدى الذى تسير فيه إلى غايتها ، والله سبحانه ، الذى هو أدرى بخلقه ، هو الذى يبعث بوحيه الأمين ، بين الحين والحين، ينقله الأنبياء الكرام إلى أجيال البشرية حقبة فى إثر حقبة حتى خاتم الأنبياء عليهم السلام ، وهكذا فان الكلى هو الذى يقود المحدود ، وان الخالد هو الذى يحدو الفانى ، مادام عالم السماء ، عالم ما وراء الحس والإدراكات العقلية النسبية ، يند عن طاقة الإنسان وسعيه فيه لايعدو أن يكون سعيا ظنيا ، فأحرى بالعقل والحس البشريين أن يتجها للعمل فى قلب العالم ، فى دراسة مادته وفهم علاقاته وادراك سننه . وحينذاك سيعرف الإنسان ، ليس فقط الطرائق التى تمكنه من إعمار العالم كخليفة عن الله فيه ، وانما سيزداد إيمانا بالله والتزاما بوحيه الأمين من خلال إدراكه للحكمة المقصودة فى خلق هذا العالم ، والتناسق المعجز فى وظائفه وتركيبه ، وهكذا فبينما ينتهى الأمر بالفلسفة إلى أن تقف نقيضا للعلم الفعال ، وأدواته عقلا وحواسا ينتهى الدين إلى تأكيد لهذا العلم وتنشيط لأدواته .

وبعد أن يشير ابن خلدون إلى أن أمام هذه الفلسفة الذى استوفى مسائلها هو أرسطو المسمى بالمعلم الأول ، يلتفت التفاته ذكية بقول « .. ثم كان من بعده فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأية حذو النعل ، إلا فى التعليل ، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى ، تصفحها كثير من أهل الملة ، وأخذ من مذاهبهم من ضله الله من منتحلى العلوم (الفلسفية) وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبونصر الفارابى وأبو على بن سينا .. وغيرهم » [1] .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الاختلافات فان فلاسفة المسلمين الأول ما كانوا باكثر من ظلال لأسلافهم اليونان ، اتبعوا رؤيتهم فى الفلسفة «حذو النعل بالنعل » !

يأخذ ابن خلدون بعد ذلك بمناقشة وجهات هؤلاء الفلاسفة وتفنيد ما يستحق منها التفنيد ، فيما لا مجال لاستعراض تفاصيله [2] ، ويختم مناقشته هذه بقوله « فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التى حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع

---

(١) نفسه .

(٢) انظر المقدمة ١٢٠٧،١٢٠٢/٦.

وظواهرها » ثم يشير إلى الثمرة الوحيدة التى نحظى بها من شجرة الفلسفة هذه تلك هى شحذ الذهن البشرى وتمكينه من ترتيب الأدلة المنطقية وسوق البراهين على ما يسعى إلى إثباته . وهذا يدل على انفساح صدر ابن خلدون لكل علم بشرى وملاحظة سلبياته وايجابياته على والسواء ، فى محاولة منه أن يأخذ الحكمة من أى وعاء خرجت كما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم أن يكون ، « وأما مضارها - أى الفلسفة - فهى ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقة ، ولايكن احد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها . »[1] وأما الذين يختارون أن يتحصنوا - ألا - بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام ، فلهم أن يبحروا حيث يشاءون، وأن يسبروا غور الفلسفة أيا كانت ، فإنهم سوف يصلون شاطئ الأمان وقد ازدادوا إيمانا ويقينا .

إلا أن ابن خلدون يحبذ « الإعراض عن النظر فيها إذ هو من المسلم ما لا يعنيه » فان هذه المسائل « لاتهمنا فى ديننا ولا فى معاشنا فوجب علينا تركها » .[2]

فكأنه ، انطلاقا من موقف الإسلام بنفسه ، يريد أن يحفظ على العقل البشرى طاقته الفعالة فلا تستنزف فيما هو غير مجد ، ولاتعمل إلا فيما يعود على الإنسان المسلم بالخير فى دينه ومعاشه ، أى أن ينصب جهدها فى صميم العالم ، لا فيما وراء العالم حيث اختصاص الأديان .

ومن زاوية الرؤية الدينية المتسلحة بالعقل ، نفسها ، يدعو ابن خلدون إلى إبطال خرافة التنجيم ، تماما كما دعا إلى إبطال خرافة فلسفة الإلهيات وما وراء الطبيعية .. كلتاهما خرافة ، بما انهما تقودان العقل البشرى إلى مساحة الكون غير المنظور ، بما لم يهيأ له أساسا . والخرافة ، بمعنى ما ، هى أن نتحرك إلى أهدافنا بدون الوسائل المنطقية التى تبلغنا تلك الأهداف . وإذا كانت الممارسة الفلسفية لما وراء الطبيعة تغطى على عبثها ولا عقلانيتها بنوع من المنهجية المدعاة ، ويحشد أسلوبا فى العلم ما أنزلت معطيات العقل والمنطق وبداهاتها به من سلطان » .. فهذه الصناعة - يقول ابن خلدون: يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات فى عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها فى المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة ، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ماسيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية .. »[3] إلى آخر هذا الغثاء .

---

(١) نفسه ١٢٠٧/٦

(٢) نفسه ١٢٠٣/٦.

(٣) نفسه ١٢٠٧/٦.

وهو ينفى أن يكون الأنبيـــاء عليـهم الســلام قـد مـارسـوا هذا المنهج الخـاطئ وحاشاهم « .. ذهب ضعفاء - من أصحاب التنجيم - إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحى ، وهو رأى قائل (خاطئ ضعيف) وقد كفونا مؤونة ابطاله .. ومن أوضح الأدلة فيه أن نعلم أن الأنبيـــاء عليهم الصلاة والسلام أبعد الناس عن الصنائع ، وأنهم لايتعرضون للإخبار عن الغيب ، إلا أن يكون عن الله ، فكيف يدعون استنباطه بالصناعة ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق ؟ » [١] .

وبعد أن يستعرض ابن خلدون مقولات بطليموس وتلامذته فى هذا الميدان ، يتقدم لتنفيذها بجميع عقلية بينه ويصل إلى القول بأن « تأثير الكواكب فيما تحتها باطل ، إذ قد تبين فى باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله ، بطريق استدلالى كما رأيته ، واحتج له أهل علم الكلام بما هو غنى عن البيان من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية ، والعقل متهم على ما يقضى به فيما يظهر بادئ الرأى من التأثير ، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف ، والقدرة الإلهية رابطة بينها كما ربطت جميع الكائنات علوا وسفلا ، سيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى ويبدأ مما سوى ذلك . والنبوات أيضا منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله (صلى الله عليه وسلم) (إن الشمس والقمر لاينخسفان لموت أحد ولا لحياته) .. فقد بان لك بطلان هذه الصناعة عن طريق الشرع، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل ، لما لها من المضار فى العمران الإنسانى لما تبعث فى عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق فى أحكامها فى بعض الأحايين اتفاقا لايرجع إلى تعليل ولا تحقيق . فليلهج بذلك من لا معرفة له ويظن اطراد الصدق فى سائر أحكامها ، وليس كذلك ، فيقع فى رد الأشياء إلى غير خالقها .. » . ثم يبين أن حظر الشريعة لهذا العبث المدعو عاما ، دفع أصحابه إلى ممارسته بمعزل عن الجمهور ، وتسترهم على الناس لكى لاينكشف أمرهم وهذا مما زاده الغازا وتعقيدا .[٢]

ومن المنطلق نفسه يرفض ابن خلدون الكيمياء ، لابمفهومها التجريبى المختبرى الذى عرفته بمرور الوقت ، ولكن بمفهومها السحرى القديم القائم على الدجل والخرافة والذى كن يطمح بتحويل المعادن الرخيصة إلى ثمينة بأساليب سحرية ملغزة لاتقل سخفا فى تعاملها مع حقائق الطبيعة والكون من الميتافيزيقا أو التنجيم . [٣]

إن ابن خلدون فى دعوته الجادة إلى إبطال تلك الفنون الثلاثة - ولا أقول علوما - الميتافيزيقا والتنجيم والكيمياء السحرية ، بقدر ما ينطلق من رؤية دينية واضحة

(١) نفسه ١٢٠٧/٦ - ١٢٠٨.

(٢) نفسه ١٢٠٨/٦ - ١٢١٢.

(٣) عماد الدين خليل : ابن خلدون إسلاميا ص ١٣٥ - ١٣٦ (المكتب الإسلامي بيروت - ١٩٨٣م) .

وعميقة، تستمد من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، بقدر ما يؤكد مدى احترمه للعقل البشرى ، وإنه يرفضه هذه الفنون لايقف بمواجهة العقل والروح العلمية وإنما معهما ، وتلك هى طبيعة الرؤية الدينية كما يمنحنا إياها كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام . (١)

ثانيا : الرؤية التربوية

التربية بايجاز شديد ، عمل دينامي يستهدف صقل وتنمية قدرات الإنسان العقلية والروحية والجسدية والوجدانية ، وبما أن الإنسان - بإيجاز أيضا - هو صانع الحضارة ، فان التربية - بالضرورة - تغدو صيغة عمل حضارى يحمل قدرا كبيرا من الأهمية .

وابن خلدون هو واحد من المفكرين الرواد الذين أولوا المسألة الحضارية أهمية بالغة، وتجاوزوا المنظور التسطيحي لقراءة التاريخ البشرى صوب التوغل عمقا لفهم أبعاد معطياته الحضارية ، والقوانين التى تحكمها ، بدء وصيرورة ونمواً وفناء .. وليس من قبيل الصدفة - إذن - ولا لمجرد استكمال الحديث عن كل موضوع وفق نزعة موضوعية فضفاضة ، كما كان يفعل الكثير من الكتاب قبله ، أو بعده ، ليس من هذا القبيل تلك المساحات الواسعة التى يمنحها الرجل للمسألة التربوية فى العديد من شعبها واهتماماتها وأنشطتها ، مادام أن العمل التربوى سعى متواصل فى صميم النشاط الحضارى للجماعة البشرية .

وهو يمنحنا تحليلات طيبة ، وعلى قدر من النضج ، بالمقارنة مع المعطيات التربوية الحديثة : عن القيم والأهداف ، ومحتوى التعليم وطرائقه وأساليبه ، والمعلم والمتعلم ، كما انه يقف طويلا عند « نظرية المعرفة » ذات الارتباط الوثيق بالتربية ، ويقدم - فى الوقت نفسه - رؤية للإنسان من خلال نظرة التربية الإسلامية إليه .

وبما أن الرجل هو ابن بيئته الإسلامية لحما ودما وفكرا ، فان معطياته التربوية كانت تتشكل بالضرورة من مادة هذه البيئة وتتداخل مع نسيجها .

بعبارة أخرى ، انه يتحدث عن التربية الإسلامية على وجه الخصوص ، لاعن أية تربية اخرى وضعية أو غير وضعية ، كما حاول ويحاول بعض الباحثين ، منذ أواخر القرن الماضى وعبر القرن الأخير ، أن يذهبوا - كما رأينا - ليس على مستوى التربية فحسب ، بل على كافة المستويات المعرفية التى تتضمنها المقدمة .

وتتوزع المادة على مدى المقدمة ، وتنتشر فى أبوابها الستة لكنها تتكاثف هنا وتقل هناك ، وفقا لطبيعة الباب ، أو الفصل الذى يتحدث عنه « موضوعه » ما قد ترتبط بالمنظور التربوى بشكل مباشر أو غير مباشر ، وقد لاترتبط به أساساً .

---

(١) نفسه ص ١٣٦ - ١٣٧.

يصدر ابن خلدون فى نظرته للإنسان ، والتعامل التربوى معه بالتالى عن رؤية إسلامية واضحة تضع هذا الكائن المتفرد فى مكانه الحق من العالم .

وهو يؤكد ، ويعيد تأكيده المرة تلو المرة ، على تميز الإنسان بالفكر الذى وهبه الله إياه ، متجاوزا النظرة التجزيئية للإنسان ، متعاملا معه بمكونه كافة : العقل والروح والوجدان والحس والغرائز والجسد ، دونما عزل أو نفى أو فصل أو تقطيع ، الإنسان كما خلقه الله سبحانه وكما أراد له أن يكون .. كما يؤكد حتمية النبوات التى أعان الله الإنسان بها على اكتشاف الطريق ، وعلى استخلافه العمرانى فى العالم ، وتسخير العالم ، بطاقته وسننه ، ولهذا المخلوق المستخلف عن الله فى الأرض ، لكى يقدر على مواصلة مهمته فى التقدم والتحضر والاعمار . (١)

هذه هى الخطوط الأساسية ، أو مراكز الثقل الخمسة التى تميز التصور الإسلامى للانسان ، عن سائر المذاهب والتصورات ، والتى تنبثق عنها بالضرورة طبيعة التربية التى يتحتم اعتمادها لتنيمة قدرات هذا الكائن وتمكينه من أداء مهمته فى الأرض ، كما تنبثق عنها ملامح وأسس نظرية للمعرفة تتميز هى الأخرى عن سائر النظريات الوضعية ، باتساع مداها وتجاوزه لظواهر الأشياء صوب عالم الباطن والغيب .

ويحمل التعليم قيمته الأساسية فى مقدمة ابن خلدون من حيث أنه ضرورة من ضرورات الاجتماع البشرى ، وأداة لابد منها لتمكين الجماعة من التحقيق بالعيش والرفاهية من خلال الخبرات والصنائع التى تنالها بالتعليم . بل أن الأمر ليتجاوز هذا كله فيغدو التعليم ضرورة لقبول ما جاء له الأنبياء عليهم السلام والانتماء لدعواتهم . فمن خلال نظرة إسلامية شمولية يطل بها ابن خلدون على قيمة التعليم فيجدها تمتد لكى تشمل الأرض والسماء ، الدنيا والآخرة على السواء . وتلك هى بحق واحدة من أهم ملامح التربية الإسلامية ، بل أهمها على الاطلاق . (٢)

ويقف ابن خلدون طويلا عند قيمة العمل – الذى يبرمج له وتؤكده الممارسة التربوية التعليمية – ويراه ضرورة من ضرورات العمران ، ثم هو كعادته يعالجه من زاوية رؤياه الإسلامية ويبلغ به الأمر القول بأن قيمة الأشياء إنما تقاس بمقدار ما بذل فيها من عمل ، وهو يربط – كذلك – بين مبدأ التسخير الذى يعرض له كتاب الله فيما ألمحنا إليه قبل قليل ، وبين العمل المحتوم للإفادة مما سخره الله للإنسان فى هذا العالم ، وحيثما تلفتنا وجدنا الرجل يولى العمل قيمة كبرى كواحد من الوسائل الأساسية

---

(١) عماد الدين خليل : الرؤية في مقدمة ابن خلدون ، كتاب (من أعلام التربية العربية الإسلامية) المجلد الرابع ص ١٢٨ (مكتب التربي العربي لدول الخليج ، الرياض – ١٩٨٩ م)

(٢) نفسه ٤/١٣١ – ١٣٢.

لتحقيق مهمة الانسان فى الأرض واستخلافه العمرانى فى العالم على عين الله وهدى أنبيائه عليهم السلام .[1]

حتى إذا ما بلغنا المسائل المباشرة الأكثر ارتباطا بالعملية التربوية التعليمية وجدنا ابن خلدون يقدم مادة طيبة ، ويقف وقفات قد تطول وقد تقصر عند هذه المسألة أو تلك من مسائل التربية والتعليم .

إنه يرى حتمية وجود « المعلم » كطرف أساسى فى هذه العملية ، سواء استهدفت تخريج العلماء أم الصناع .[2] ليس المعلم فحسب ولكنه المعلم الجيد هو المطلوب لتحقيق النتيجة الأفضل . ونجد ابن خلدون يركز المسألة بمبدأ واضح بسيط ولكنه ضرورى ، إنه « على قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون المتعلم » وهكذا يحتل المعلم مكانه المناسب .

والمهنة التى يمارسها المعلم ليست ارتجالا كيفيا ، ولا عمل مستقلا بذاته لايحتاج إلى عوامل مساعدة ، إنها برنامج مرسوم يتدرج من البسيط إلى المركب ، ومن الضرورى إلى الكمالى ، وهذا يحتاج إلى زمن ، ولايستكمل أسبابه إلا بعد تقدم الجماعة خطوات واسعة فى تحضرها .[3] ثم إن مهمة المعلم لاتنحصر فى تعليم هذا الجانب أو ذاك فحسب من أمور المعرفة ، بل تمتد لكى تشمل الجوانب كافة ، أى ما هو علمى وما هو عملى فى الوقت نفسه .[4]

وهو يعتبر التعليم من « جملة الصنائع » باعتباره فنا لابد من الإلمام بأصوله وقواعده لكى يتمكن المعلم الذى يمارسه من تأدية مهمته على الوجه المطلوب .[5] إنه يؤكد « مهنية » المعلم وأن ما يمارسه ليس مجرد علم فحسب ، وإنما هو « منهج » للتوصيل يختلف فيه هذا المعلم عن ذلك ، ويتباين فيه هذا الجيل من المعلمين عن ذلك[6].

وابن خلدون يعرف كيف يربط بين ما يبلغه فن التعليم من مستوى وبين البيئة الحضارية التى نشط فيها . فالعلاقة بينهما طردية ، وحيثما بلغت جماعة ما شأوا تقدما فى المضمار الحضرى حيثما تقدم معها فن التعليم ونفق سوقه .[7] انه يجد فرصته للحذق والاكتمال فى البيئة المتحضرة بسبب ما تتيحه من مجالات أوسع

---

(١) نفسه ١٢٣/٤.
(٢) المقدمة ٩٢٣/٣.
(٣) نفسه ٩٢٣/٣ – ٩٢٤
(٤) نفسه ٩٢٤/٣
(٥) نفسه ٩٨٥/٣.
(٦) نفسه ٩٨٥/٣ – ٩٨٦
(٧) نفسه ٩٨٦/٣ – وانظر المصدر نفسه ٩٨٦/٣ – ٩٨٧.

للمناظرة والجدل والحوار فى مناحى العلوم ، وتسمح به من الاحتكاك والاتصال والأخذ والعطاء بين الطرائق والمناهج هنالك حيث يتألق المعلم الممتاز وحيث يجد طلبة العلم مبتغاهم فيمن يعرف كيف يوصل إليهم المعرفة التى يطلبونها . (١)

والتعليم ليس تحفيظا ، كما أن التعلم ليس حفظا وانما هو على جانبيه اعمال للقدرات العقلية وكسب للزمن من رجل التمكن من المعرفة فى هذا الحقل أو ذاك . (٢) ان غياب المعلم الجيد يحرم الطلبة من الفرص المواتية للتعلم ، كما يحرم الجماعات من كسب عامل الزمن فى الصراع من أجل المعرفة . (٣) .

واذا كان ابن خلدون – فيما سبق – يقف عند حدود العلاقة بين درجة التحضر عموما ومستوى التعليم والتعلم ، فانه لاينسى أن يشير إلى بعض المفردات (المساعدة) التى تعين على تحسين العملية التعليمية والتربوية عموما . منها – بطبيعة الحال – الإكثار من بناء المؤسسات التعليمية من مدرسة وزاوية ومسجد ورباط ، ومنها وقف الأوقاف المغلة على هذه المؤسسات من أجل أن تسير العملية بنجاح ، ويجد المعلم والمتعلم فرصته لتجاوز الانهماك بالضرورات فيتحرر منها ، بالضمان المعاشى الأكيد ، لكى يتفرغ لما هو بصدده : ذاك لمهنته وهذا لمهمته . فحيثما كثرت الأوقاف والضمانات وعظمت الغلات والفوائد ، حيثما كثر طالب العلم ومعلمه وأحسنوا مهمتهم « ونفقت أسواق العلوم وزخرت بحارها » . (٤)

وبما أن التعليم يعنى توصيل الحقائق المعرفية بين طرفين ، فإن ابن خلدون يقف بعض الوقت عند نوعين من صيغ التوصيل : الصيغة الشفاهية التى تتم مباشرة بينهما من خلال الكتب والمؤلفات (٥) ، وهى الصيغة الأكثر ذيوعا وانتشارا بسبب من أن المؤلف كخزين للمعرفة أكثر دواما من صاحبه ، وأكثر قدرة على الانتشار فى المكان . وهكذا يكون دور المعلم ضروريا على هذا المستوى كذلك ، بما أن التاليف تحتاج إلى من يتقن توصيلها بمهنته المتخصصة وتمرسه فى فنه ، إلى عقول المتعلمين . (٦)

وابن خلدون يتخذ أراء « الكتاب » كواحد من أهم الوسائل التعليمية ، طريقا وسطا يتميز بالمرونة ، ويلاحظ جيدا سيكولوجية التعلم ، والقدرات النفسية للمتعلم ، فهو من جهة يرفض فكرة الإكثار من التاليف وتحميل المناهج التعليمية بالمزيد من الكتب التى تعالج موضوعا واحدا ، لان ذلك يعوق الطالب على التحصيل ويحدث لديه نوعا من

---

(١) نفسه ٣/٩٨٧.
(٢) نفسه ٣/٩٨٧.
(٣) نفسه ٣/٩٨٧ – ٩٨٨.
(٤) نفسه ٣/٩٩١
(٥) انظر بالتفصيل نفسه ٤/١٢٢٥ – ١٢٢٧.
(٦) نفسه.

الارتباك الذهنى [١] ، فضلا عن أن يستنزف وقته فيما لامبرر له . ثم إن اختلاف الكتب فى المادة الواحدة يعنى عند ابن خلدون اختلاف الطرائق المنهجية فى العرض والشرح والتعليل الأمر الذى يقود إلى السلبيات آنفة الذكر ، ويرى ، بدلا من الدخول فى التفاصيل والجزئيات التى تكرر نفسها بصيغ مختلفة ، أن يقدم للطالب جوهر المادة العلمية وخطوطها العريضة – دون الحاح فى الايجاز – فى كتاب واحد لكى يعينه ذلك على كسب الوقت والتمكن من الإلمام بالملامح الأساسية للمادة . [٢]

وهو – بالمقابل – يندد بالتلخيصات والاختصارات فى المؤلفات المنهجية ويرى أن ذلك بدوره يخل بالتعليم بسبب من الحاحه فى الايجاز الأمر الذى يجعل المادة عسرة على الفهم بتركيزه المعانى الكثيرة فى ألفاظ محدودة . [٣]

ولاينسى ابن خلدون أن يقدم تصوره لعقلانيه التعلم ، وصيغ توصل العقل لحقائق الأشياء ، داعيا المتعلم إلى إدراك كنه هذا النشاط لكى يتمكن من تجاوز صعابه وعقابيله ، ولكى ينفذ إلى المعانى من وراء حجب الألفاظ والاستدلالات المنطقية الصناعية ، باعمال الفكر « الطبيعى » مباشرة فى الحقائق المستغلة ، وصولا إلى الجوهر والمعنى . [٤]

كما أنه لاينسى أن يفرد فصلا لمسألة التخصص العلمى ، أو المهنى ، أو سيكولوجيته بعبارة أدق ، ويرى أن المرء إذا أجاد مهنته ما ورسخت فى ناسه فإنه قد لايجيد بعدها مهنة أخرى . [٥]

وبصدد المراحل المبكرة للتعليم ، فيما يسمى بتعليم الولدان يمنحنا ابن خلدون مادة مقارنة يستمدها من طرائق التعليم فى الأمصار الاسلامية واختلافها . ويكاد يكون تعليم القرآن الكريم القاسم المشترك ، والأساس فى هذه الطرائق جميعا عبر مراحل التعليم المبكرة . فالقرآن كتاب هذه الأمة ، وهاديها ودليلها ، وهو دستور عقيدتها ، ومنهاج حركتها فى العالم .. وتعليمه للأجيال الناشئة ضرورة محتومة إذا أريد لهذه الاجيال أن تكون مسلمة حقا . [٦] لكن الذى يختلف فيه بين مصر ومصر ومدرسة وأخرى ، هو منهج التعليم وها هنا يقدم ابن خلدون عرضا مقارنا لهذا المنهج فى تعليم كتاب الله فى كل من المغرب والأندلس ، والمشرق ، والنتائج التى ترتبت عليه فى كل مكان من هذه الأقاليم . [٧]

---

(١) نفسه ٤/١٢٣٠.
(٢) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ٤/١٢٣٠ – ١٢٣١.
(٣) نفسه ٤/١٢٣٢.
(٤) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ٤/١٢٣٣ – ١٢٣٨.
(٥) نفسه ٣/٩٣٠ – ٩٣١
(٦) نفسه ٤/١٢٣٩ – ١٢٤٠.
(٧) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ٤/١٢٤٠ – ١٢٤٣.

وابن خلدون وهو يتحدث عن محتوى التعليم يشير إلى صنفين من العلوم عقلى ونقلى دون ان يغفل عن أن هذا الأخير يتحتم ان يتم التعامل معه عقليا بالقياس والتفريغ والاجتهاد . كما أن الرجل لايفوته كذلك أن يؤكد هنا رؤيته الاسلامية وخصوصيته العقيدية أسوة بما كان يفعل فى جلّ مساحات مقدمته الخصبة ، بصيغ مباشرة حينا وغير مباشرة أحيانا فكأنه يرد بذلك على الذين جاءوا فى قرون تالية لكى يخرجوه عن الرحم الذى يخلق فيه ، ويضعوه على غير إرادة منه فى دائرة « الوضعية » هجينا غريبا .(١)

ثالثا : الحركة التاريخية

وضع ابن خلدون « مقدمته » فى الأساس ، وكما يؤكد فى تمهيده لها أكثر من مرة(٢) لكى تكون أداة أو معيارا فى التعامل مع الواقعة التاريخية فهناك ، فى نسيج هذه الواقعة ، مايمكن قبوله والتسليم به ، ومايستعصى على القبول والتسليم .. مما يمكن أن يصدق وما يخرج إلى دائرة الكذب والتلفيق . وإذا كان المؤرخون قبله ، فى معظمهم ، قد اكتفوا بأن يكونوا جمّاعين للرواية ، أو المادة التاريخية ، دونما أخذها بما تتطلبه من منهج نقدى يمحصّ ويمزل .. يقبل ويرفض .. يثبت وينفى .. كى لايمرّ إلاّ ماهو متحقق فى حركة التاريخ ، أو ماقرب للحقيقة فى أقل تقدير ، فإنه رأى أنه قد آن الأوان لاعتماد منهج مرسوم لكى يصير النشاط التاريخى علما منضبطا لاعواطف وتحزّبات وأهواء وميولا .

ولقد قيل الكثير فى هذه المسألة ، ولذا سنجد نفسنا مضطرين لتجاوزها صوب بعض التأشيرات التى تؤكد « إسلامية » هذا التوجه « العلمى » فى التعامل مع التاريخ، واستمداده الكثير من الخصائص والمواصفات من البيئة التى انتمى إليها الرجل لا من أية بيئة أخرى . وهكذا ستكون النتائج التى توصل إليها الرجل من خلال منهجه هذا متساوقة فى نسيجها العام ، وفى معظم مفرداتها ، مع المنظور والمعطيات الاسلامية .

ابتداء ، وعلى سبيل المثال ، يطرح ابن خلدون هذه المقولة الاستقرائية ذات التأثير البالغ فى صميم الحركة التاريخية للجماعات والشعوب .. انه ما من دولة « كبيرة » إلاّ وأصلها « الدين » « إما من نبوة أو دعوة حق » والدول الكبيرة التى يسميها البعض بالامبراطوريات ويسميها ابن خلدون « الدول العاملا الاستيلاء ، العظيمة الملك « هى

(١) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ٣/٩٩١ - ٩٩٢ ، ٤/١٢٣٨ - ١٢٣٩.
ولمزيد من التفاصيل عن المعطيات التربوية لابن خلدون انظر بحث المؤلف المذكور آنفا (الرؤية التربوية في مقدمة ابن خلدون من كتاب من أعلام التربية العربية الاسلامية) ٤/١٢٣ - ١٤٩.
(٢) انظر الصفحات ٣٤٩ ، ٤٠٨ من المقدمة

الدول الأكثر ثقلا وتأثيرا فى حركة التاريخ ، وليس فقط مجرياته السياسية ، بل فى نموه الحضارى وهذا هو الاهم .

كيف يفسر ابن خلدون ذلك « إن الملك - يقول الرجل - إنما ليصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالب ، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله فى إقامة دينهُ قال تعالى ﴿ لو انفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ﴾ [1] وسّره إن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف ، واذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله ، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة » [2]

إنه يتحدث عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدى ، ذلك الذى يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التى تنتمى إلى عقيدة ما ، ويوجهها صوب هدف واحد .. بؤرة واحدة ، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخى ، تماما كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الإحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامة . فالدولة الكبيرة - إذن - هى تعبير تاريخى عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذى صاغته وجهته صوب هدفه الواحد ، عقيدة حيوية من بها الجميع . وبعكس هذا ، فان غياب الدين يعنى تبعثر الفعل وتشتته صوب أهداف متغايرة متضاربة ، ومن ثم تضاؤل دوره التاريخى . فليست الجماعة التى لاترتبط عقيدة بقادرة على أن تمتد فى الزمان والمكان ، وإذا حدث وإن امتدت ، فعلا ، فان هذا يجئ استثناء للقاعدة ، ولايحكم عليه ، ومصيره أن يتلاشى لأول تحدّ يبرز له فى الطريق ، ولن يؤخذ يوما بالاستثناء .

فى الانتماء الدينى ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء إنها رفض الانقياد للباطل والإقبال على الله . وتلك هى حجر الزاوية فى قدرة الإنسان الفرد والجماعة البشرية على التجرد الكامل فى مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم ، وبأقل من الجذب والشد والإعاقة .. ان القرآن الكريم يصف المؤمنين مرارا بأنهم (يسارعون فى الخيرات) [3] فيكشف ها هنا البعد الزمنى، والبعد التاريخى فى حركة الانسان المؤمن فى العالم لتحقيق أكبر قدر من الإنجاز فى أقل حيز زمني.

وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدلالة « .. اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة » فالكلمة كما هو معروف ، لاتتحول إلى فعل تاريخى إلا بالايمان الذى

(١) سورة الأنفال ، الآية ٦٣ .
(٢) المقدمة ٢/٤٦٦
(٣) سورة الأنبياء ، الآية ٩٠.

يحيلها إلى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة وتكون نتيجة هذا التعبير : دولة عظيمة . وكذلك كانت دولة الإسلام الأولى فى أعقاب الفتوحات التى اختزلت الزمن والمكان ، وكذلك كانت الدول الكبرى فى التاريخ .

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مرارا على مفهوم العصبية ، باعتباره أساسا لقيام الدول ، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها ،كما يقول فى احدى فصول الباب الثالث من مقدمته .. لماذا؟ وكيف لله لأن السبب فى ذلك « أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد فى أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق . فاذا حصل لهم الاستبصار فى أمرهم لم يقف لهم شئ ، لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه . وأهل الدولة التى هم طالبوها ، وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل ، فلا يقاومونهم وان كانوا اكثر منهم ، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه . وهذا كما وقع للعرب فى صدر الإسلامى فى الفتوحات .. واعتبر ذلك فى دولتى المرابطين والموحدين ، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم فى العدد والعصبية أو يشف عليهم ، إلا أن الاجتماع الدينى ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة ، كما قلناه ، فلم يقف لهم شئ » .

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلا « واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت ، كيف ينتقض الأمر ، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين ، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم، بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة ..»[1]

إن ابن خلدون هنا (يحيد) العصبية فى حالة دخول الدين فى الصراع ، فإذا ما غلب الدين كان للعصبية ، كقوة عددية واجتماعية ، أن تلعب دورها . إما مع الدين فتكون أشبه بأداة ، أو عامل مساعد ، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تأكيدات ابن خلدون المتكررة على العصبية ، واقامة أقسام واسعة من نظريته على قواعدها فانه هنا يفوق الدين عليها ويجعله صاحب الفاعلية الأولى فى الغلبة السياسية ، والفعل التاريخى عموما .

فاذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة ، والتى وردت فى ثنايا مقولته ، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين ، فهو الذى أدرك بعمق أبعاد هذا الدور « إذا حصل لهم الاستبصار فى أمرهم لم يقف لهم شيئ ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عنهم وهم مستميتون عليه « . ومن ثم ينهار منطق الإعداد فى الصراع

---

(١) المقدمة ٤٦٧/٢ - ٤٦٨.

التاريخى ، وينهار حتى منطق الارتباط النسبى بالعصبية والقوة البدائية المجردة التى تنبثق عنه لكى يحل محلها جميعا (استبصار) دينى لموقف الانسان فى العالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والانسان . وعند ذلك يتحول الانسان المؤمن إلى طاقة حركية متقدة لايقف لها شئ ، وهو مع الجماعة المؤمنة التى ينتمى إليها والتى وجهها الايمان الدينى والاستبصار صوب الهدف الواحد ، تقلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات .

وبرجوع متبصر إلى واقعة الفتوحات الإسلامية وإلى العديد من التجارب التى شهدها التاريخ الإسلامى ، يمكن أن نعثر على النموذج التاريخى التطبيقى الذى أكد عليه ابن خلدون واستشهد به .

وبالمقابل « فان الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم » كما يؤكد الرجل فى فصل آخر من الباب الثالث نفسه ، ويسعى للتدليل عليه بحشد من الأدلة المنطقية والأحاديث الصحيحة والوقائع التاريخية « ان كل أمر تحمل عليه الكفاة لابد له من العصبية . وفى الحديث الصحيح (مابعث الله نبيا إلاّ فى منعة من قومه) واذا كان هذا فى الأنبياء وهم اولى الناس بخرق العوائد ، فما ظنك بغيرهم ؟الا تخرق له العادة فى الغالب بغير عصبية ؟ » . انه يشير ها هنا إلى قدرة الأنبياء عليهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة ، كما حدث لكثير منهم ، لكنهم مع ذلك يعلمون فى التاريخ فى صياغة أبعاد جديدة مستمدة من معطيات الزمن والمكان فلابد من الإفادة من أسبابه الذاتية للانقلاب عليه . وحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) هنا يبدو متساوقا مع معطيات الحركة الاسلامية كلها ، تلك التى جاءت لكى تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه ، على ضوء برنامج آلهى فوقى هو بمثابة دليل عمل أو (استبصار) ، إذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون ، فى هذا الانقلاب . ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية [1] .

ولاينسى ابن خلدون أن يطرح تحفظه الذكى وهو يتحدث عن دعوات الأنبياء عليهم السلام .. إنهم مؤيدون من الله سبحانه بالكون كله لو شاء ، لكنه إنما أجرى الامور على مستقر العادة [2] . ان الله سبحانه قادر ، حيث لايعجزه شئ فى الأرض ولا فى السماء ، على حمل رسله بكلمته التى لاراد لها، إلى آفاق الانتصار النهائى ، لكن حكمته سبحانه ، وعلمه المسبق بمصائر الدعوات ، فى الوقت نفسه ، شاءت أن يتحرك رسله فى قلب العالم ، وفى صميم التاريخ .. أن يعانوا من أثقاله وعوائقه ، وان يتجشموا واتباعهم عناء تحدياته وأوهاقه ، وألا يبلغوا النصر النهائى إلا باتخاذ

---

(١) نفسه ٤٦٨/٣ - ٤٧٢.

(٢) نفسه .

الأسباب التى تمكنهم من هذا الصراع القاسى الذى لايرحم أحداً ولاينحنى لأحد . وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون « بمجرى الأمور على مستقر القاعدة » أى سنن التاريخ ونواميس الكون .

ذلك إذن هو التقابل الفعال فى نظرية ابن خلدون : الدين والعصبية .. الرؤية أو الاستبصار الإيمانى ، والأداة التاريخية ، إن العصبية بدون دين لاتحقق شيئا كبيرا ، والدين بدون عصبية لايتحرك وقتا طويلا .. لابد من اقتران الجانبين . واذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة فى نطاق الروابط القبلية يومذاك فانها قد تنسحب فى الفترات اللاحقة وفى القرن العشرين ، على التنظيمات البشرية التى تعتمد القوة والعصبية الحزبية وتحل فيها رابطة الولاء بدلا من رابطة النسب .. والأمر سواء ..

ولايقف ابن خلدون عند هذا الحد ، بل ان رؤيته الدينية لاتفارق منهجه فى الاستقراء والتحليل وهو يطرح مقولاته ويبرهن عليها فى أبواب مقدمته الستة عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ، ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخى مما لايتسع المجال لاستعراضه وربما تغنى الاحالة عليه [1] .

بل اننا نلتقى فى تمهيده للمقدمة بهذا المقطع « اعلم ان فن التاريخ فن عزيز المذهب، جمّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذا هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى أخلاقهم والأنبياء فى سيرهم والملوك فى دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا » [2] .

فمنذ اللحظات الأولى يبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها دنيا ودينا ، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معا ، وهى أكثر إدراكا وأعمق تجربة بما يمنحه التاريخ اياها من قيم وتعاليم .

ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصلية عند ابن خلدون ، وكونها مسألة أساسية فى منهجه ، ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حينا ، وسنة رسوله عليه السلام حينا آخر ، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام رضى الله عنهم حينا ثالثا ، والتى طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجّية واقناعا .

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لاتعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعنى شيئا ، لكن المتمعن فى هذا التكرار المقصود ، وفى النماذج التعبيرية التى ينتقيها الرجل ، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا .. وأبعد حتى من دلالته على عمق

---

(١) انظر المصدر نفسه =/٤٨٦ ، ٣٩٠ ، ٢/٤١٤ – ٤١٨ ، ٤١٩ – ٤٢١ ، ٤٣١ ، ٤/٨٤٠ – ٨٥٥ . ٥/٨٩٣ – ٨٩٦.
(٢) نفسه ص ٣٦٢

الاحساس الديني لدى ابن خلدون . فالرجل ، فضلا عن ذلك ، يرى في حركة التاريخ ، وقائع وسننا ، انعكاسا لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم .

وثمة أخيرا مسألتان أساسيتان في نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب النظرية وهما الترف وحتمية السقوط ، اذ أننا لانعتقد أنه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنه وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين المذكورين مكان كبير (١) .

هذا على المستوى العام للحركة التاريخية ، أما على مستوى التاريخ الإسلامي ، على وجه الخصوص ، فان ابن خلدون يمضي بالمنهج نفسه ، بالروح العلمية المنضبطة برؤيته الإسلامية والمستمدة من حقائقها ومفرداتها ، لكي يناقش ويحلل مسائل شتى تتميز بأهميتها وحساسيتها وهو ها هنا يؤكد موقفه الديني من خلال تفسيراته الملتزمة لعديد من وقائع تاريخنا الإسلامي ، وهو الساحة التي انصبت جل اختباراته عليها والتي مارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها . وابن خلدون في هذا الاتجاه يمارس تحليلا للتاريخ الاسلامي ، أو بالأحرى لجوانب من التاريخ الإسلامي يلقي المزيد من الأضواء على خصائصه وصيرورته وفق معايير منهجية تنحت مفرداتها وأدواتها من معطيات هذا التاريخ وليس من أيه بيئه أخرى كما توهم بعض المفكرين والباحثين ممن ألمحنا إلى بعضهم في بداية هذه الصفحات (٢) .

---

(١) انظر بالتفصيل : عماد الدين خليل : ابن خلدون إسلاميا ص ٥٨ - ٧٢.

(٢) انظر بالتفصيل : المرجع السابق ص ٧٥ - ١٠٨.

المحور الثـالث

المنهج فى العلوم الإسلامية

١ - المنهجية الاستدلالية فى القرآن للرد على خصوم الإيمان

٢ -منهج البحث فى علم العقيدة فى ضوء التطور العلمى المعاصر .

٣ - منهج المسلمين فى علم الكلام .

٤ - قضية تجديد أصول الفقه .

٥ - المنهج فى علم أصول الفقه .

المنهجيـة الاسـتدلالية فى القـرآن للـرد عـلى خصـوم الإيمـان

أ. د. أحمد عروة

﴿ ولا يأتونك بمثل إلاجئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾ (الفرقان ٣٣)

أنزل الله القرآن مـصـدقاً لما بين يديه من الكتـاب وخـاتمـاً لرسـالة الإيمان ومـؤكـداً لعقيدة التوحيد وشـريعة الإسـلام وبلغ الرسول الأمين أمانة الهدى والتقوى والإحسان : فاستجاب لدعوته قوم كان قولهم : ﴿ ربنا إننا سـمـعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا﴾ (آل عمـران ١٩٢) وغفل عنها قـوم آخرون : ﴿ أولئك الذين طبع الله علي قلوبهم وسمعهم وأبصـارهم أولئك هم الغافلون﴾ (النحل ١٠٢) ورفـضـها قـوم كذبوا واسـتكبروا ومكروا : ﴿ وجادلوا بالباطل ليـدحـضـوا به الحق﴾ (غـافـر ٤٠) والكل يخـاطبهم القرآن : فيخاطب المؤمنين ليقوم إيمانهم ويثبت عقيدتهم كما قال فى حقهم :﴿ فأما الذين آمنوا فزادهم إيماناً وهـم يستبشرون ﴾ (التوبة ١١٥) ويخـاطب الغافلون يدعوهـم إلى صـراطه المستقيم ﴿لتـخـرج الناس من الظلمـات إلي النور بإذن ربهم إلي صـراط العـزيز الحـمـيـد ﴾ (إبراهيم ١) ويخـاطب المعـاندين من المشـركين والملحـدين ليـدحض أباطيلهم ويكسـر شوكتهم : ﴿ بل نقذف بالحق علي الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ﴾ (الأنبياء ١٨) ولقد كان الكفر عند نزول القرآن وقبله متعدد المناهج والمعتقدات ، كانت الوثنية وهى الاعتقاد بألوهية الظواهر الطبيعية والأجرام السماوية والتماثيل التى ترمز إليها ، وكان الشرك بالله وهو الاعتقاد بأن لله الخالق شركاء وأولياء وأرباب وربات من دونه كما تشير إليهم الآيات:

- " والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهـم إلا ليقربونا إلى الله زلفى " (الزمر٣)
- " ولئن سـألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادنى الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادنى برحمة هل هن ممسكات رحمته " (الزمر ٣٨)

وكان الإلحاد وهو الكفر المطلق الذى لا يؤمن بوجود الله ولا غيره من الالهة ونجده عند الدهريين الذين كانوا ولا يزالوا يقولون : " ما هـى إلا حيـاتنا الدنيا نموت ونحـيا وما يهلكنا إلا الدهر " وكانت الانحرافات العقيدية التى تخرج عن وحدة الدين وتحديد عن وحدانية الله وذلك شـأن الديانات السـابقة عند أهل الكتـاب وغيرهـم الذين يؤلهـون الإنسان ويجسدون الصمد .

نزل القرآن " هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان " وجاء ليصحح العقيدة الإيمانية من شوائب الشرك والأساطير وليثبت الحقائق الأساسية التى يقوم عليها الدين وهى : –

– وجود الله وصفاته الأزلية

– وحدانية الله المطلقة وصمديته

– حقيقة البعث واليوم الآخر

ومن دون تلك الحقائق الأساسية حقائق أخرى تابعة لها وملازمة لها كالملائكة والجنة والنار والحساب ...

ولا زالت الحقائق الدينية تتعرض لمحاولات المكذبين ومجادلات المعاندين :

– ما هى أنواع الحجج والتحديات التى حاول بها المشركون والملحدون إحباط الحقائق الدينية ؟

– وما هى المقاييس والمناهج الاستدلالية التى وضعها القرآن وسلكها لاثبات حقيقة وتكذيب المزاعم المعاندة ؟

– ما هى الادعاءات الإلحادية الجديدة التى تعارض الحقائق الدينية فى العصر الحديث ؟

– وما هو دور المنهجية القرآنية فى الرد على محاولات الالحاد المعاصر ؟

تلك هى المسائل التى سنتعرض لها فى نقاط البحث الآتية والله نسأل أن يوفقنا جميعاً وأن يهدينا سواء السبيل .

أولاً : أنواع الحجج والتحديات التي حاول بها المشركون والملحدون إحباط الحقائق الدينية

" ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق .." (الكهف ٥٦)

من الحجج والاستدلالات والتحديات التى استعملها الكفار لمحاربه لحقائق الدينية نذكر أهمها وهى :

١– حجة التقليد وهى الالتزام بالمحافظة على المعتقدت والعادات الموروثه عن الأجيال السابقة بدون تعبير ولا تغيير وذلك ما تشير إليه الآيات التالية :–

" وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا .." (البقرة ١٧٠)

" بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . كذلك ما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون " (الزخرف ٢٢– ٢٣)

٢- الاستدلال بالمشاهدة الحسية التى ترفض كل أنواع الغيب التى تخرج عن نطاق اليقين الحسى والعقلانى .

قد يكتفى هذا الاستدلال بالاقرار بأنه ليس هناك حقيقة أخرى غير الحقيقة الملموسة كما فى قولهم : " إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر "

وقد يتعدى إلى التحدى بالمطالبة بالبرهان المعاكس كما فى قولهم : " وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة ونرى ربنا .." (الفرقان ٢٢)

" وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة " (البقرة ٥٥)

٣- الاستدلال الجدلى وهو المناقشة بالمنطق الكلامى كما جاء فى الآية:

" وضرب لنا مثلاً - ونسى خلقه - قال من يحيى العظام وهى رميم " (يس) قالوا أءذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإنَّا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون "

٤- التحدى الإعجازى وهو المطالبة باظهار المعجزات التى تخرج عن القدرة الانسانية العادية كما فى قوله :

" وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب وتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتى بالله والملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه " (الإسراء ٩٠-٩١-٩٢-٩٣) .

٥- التحدى الاستكبارى وهو الإدعاء بالقدرة والسلطة اللتين تنافسان القدرة الالهية كما فى قول صاحب ابرهيم الذى أعطاه الله الملك " أنا أحيى وأميت " وفى قول فرعون " يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى .." (الزخرف ٥١)

ثانياً : المقاييس والمناهج الاستدلالية التي وضعها القرآن لإثبات حقيقته وتكذيب خصومه

" بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق " (الأنبياء ١٨)

١- مقاييس الاستدلال :

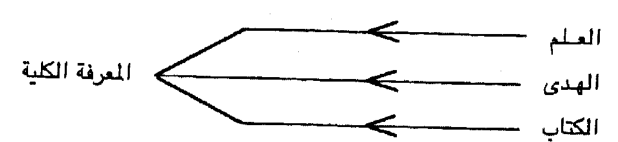
يضع القرآن مقاييس الحقيقة العلمية التى تضمن للاستدلال حصانته وصرامته :

المقياس الأول : إن الاستدلال الصحيح يقوم على ثلاثة عناصر عرفانية متكاملة نستخلصها من الآية :

" ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير "
(الحجر ٨)

- العنصر الأول هو " العلم " ويعنى ذلك الاطلاع على حقائق الأشياء وكيفياتها وطبائعها وقوانينها.
- العنصر الثانى هو " الالهام الربانى " الذى ينير فطرة القلب أو الضمير ويهدى العقل إلى المقاصد الأولى والأهداف الأخيرة .
- العنصر الثالث هو " الكتاب المنير " وهو الكلمة الصادقة التى تنزل على الأنبياء عن طريق الوحى لتعلم الناس ما لم يكونوا ببالغيه بمجرد الحواس والعقل وذلك هو الغيب غيب الزمان والمكان وغيب البداية والمآل .

هذه العناصر العرفانية الثلاثة نمثلها فى الجدول التالى :-



المقياس الثاني :- إن الاستدلال لا يقوم إلا على البرهان اليقينى والبرهان قد يكون:

- حسياً كما تشير له الآية : ﴿ أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت والي السماء كيف رفعت والي الجبال كيف نصبت والي الأرض كيف سطحت ﴾ (سورة الغاشية)
- وعلماً وهو ما يكتسب بالبحث والاختبار والرياضة كما تشير له الآية : " أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما " .
- عَقلانياً وهو المطابق للمنطق السليم كما فى قوله : ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء)
- إعجازياً كمطالبة المعاندين بتقديم البرهان الذى يثبتون به مزاعمهم كما فى قوله ﴿أءله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (النمل ٦٤) .

المقياس الثالث : - ان الاستدلال لا يثبت بما دون الحقيقة العلمية كالظن والوهم والأمانى والانفعالات العاطفية أو الاستكبارية وذلك ما تشير اليه الايات التالية:

- ﴿وما لهم من علم إنْ يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ (النجم ٢٨)

- ﴿ إنْ يتبعون إلا الظن وما تهوي الأنفس ﴾ (النجم ٢٣)
- ﴿ تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إنْ كنتم صادقين ﴾ (النور ١١١)
- ﴿ إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إنْ في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه﴾ (غافر ٥٦)

المقياس الرابع : - إن الاستدلال يرفض الاعتماد على الظواهر الخارقة لسنن الله فى الكون وفى هذا يتميز القرآن عن الرسالات السابقة التى لجأ فيها الأنبياء إلى المعجزات لإقناع المتشككين فى الدين كما كان ذلك فى حق موسى وعيسى وكما تشير له الآيات :-

- ﴿ولقد آتينا موسي تسع آيات بينات ﴾ (الاسراء ١٠١)
- ﴿ إذ قال الحواريون يا عيسي ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقنا ونكون عليها من الشاهدين .. ﴾ (المائد ١١٣،١٢٢)

أما الموقف القرآنى فإنه يخاطب العقل بالعقل لا بالمعجزات ولذا كان رده على التحديات إلا عجازية أن قال :

- ﴿ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ...﴾ (الاسراء ٩٣)
- ﴿ قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إنْ اتبع إلا ما يوحي إليّ وما أنا إلا نذير مبين ﴾ (الاحقاف ٩)
- ﴿ وقالوا متي هذا الوعد إنْ كنتم صادقين قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين ﴾ (الملك ٢٦)

٢- مناهج القرآن الاستدلالية

يرد القرآن على أنواع الحجج والتحديات بأنواع مقابلة من الاستدلالات الصارمة والتحديات القاصمة نلخصها فى النماذج التالية :-

(أ) الرد على حجة التقليد :

هو أن التقليد بحد ذاته ليس بضامن للحقيقة وللصواب كما فى قولة : ﴿أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ﴾ (البقرة ١٧٠)

﴿ قل أو لو جئتكم بأهدي مما وجدتم عليه آباءكم ﴾ (الزخرف ٢٤)

(ب) الرد علي التحدي الذي يطالب بالغيبيات كرؤية الله والملائكة :

وهو أن العقل الانسانى ليس من طبيعته أن يستكشف ما هو خارج عن الادراك الحسى وانما فى وسعه أن يستشهد عن ذلك بالآثار المحسوسة والمعقولة وهى وجود الكون ونظامه وحكمته وتسخيره للحياة كما فى قوله :

﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾

(البقرة ١٦٤)

كل ما فى الكون من جامدات وكائنات حية بما فى ذلك الانسان العاقل يشهد على وجود الخالق القدير العليم الحكيم وكلما توسعت وتعمقت معرقة الانسان العلمية لتلك الكائنات كلما يزيدها ذلك ايماناً ويقيناً الا من عميت بصيرتهم من بعد ما لاحت لهم الحقيقة الساطعة ﴿ مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صم بكم عمي فهم لا يرجعون ﴾ (البقرة ١٦-١٧)

(جـ) الاستدلال الجدلي :

وهو إحباط الأطروحة المعرضة بفضح الخلل الذى تحمله فى بنيته الجدالية وتصحيحها بحيث أنها تصبح حجة عليها بين يدى الحق المبين كما فى قوله :

﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (يس ٧٨-٧٩)

(د) الاستدلال العقلانى :

وهو إثبات العقيدة الصحيحة :

- إما بإحباط العقيدة الكاذبة كما نجده فى المنهجية الاستدلالية التى تبعها ابراهيم حين وضع الآلهية المزعومة فى ميزان العقل :

﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأي كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأي القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين فلما رأي الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني برئ مما تشركون ﴾ (الأنعام ٧٥-٧٦-٧٧-٧٨)

- واما بتحديها البرهان كما فى قوله :

" قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين "

(هـ) الرد على التحدى الإعجازى :

وهو إبطاله بفضح سفسطته الاستفزازية وانحرافه عن المقاييس العقلية كما فى قوله :

﴿ويقولون متي هذا الوعد إن كنتم صادقين قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين ﴾ (الملك ٢٤-٢٥)

﴿وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه . قل إنما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلي عليهم ﴾ (العنكبوت ٥٠- ٥١)

(و) الرد على الجدل الاستكبارى :

الذى يدعى لنفسه القدرة الالهية وذلك بكشف سخافة المدعى ومقارنتها بالقدرة الإلهية المطلقة كما فى قوله :

" قال أنا أحيي وأميت قال إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر " (البقرة)

" إن الذين تدعون من دونه لا يخلقون ذباباً ولو اجتمعوا عليه وإنْ يسلبهم الذباب شيئاً لا يقدرون عليه " .

٣- إثبات الحقائق الدينية والرد على خصومها :

(وجود الله – وحدانية الله – البعث واليوم الآخر) تلك هى الحقائق الغيبية التى يثبتها القرآن بالأدلة والبرهان.

(أ) اثبات حقيقة وجود الله :

أكثر ما يستدل القرآن به عن وجود الله وربوبيته هو نوعين من الآيات : الآيات القرآنية ذاتها والآيات الكونية .

أما الآيات القرآنية فتشمل كل أنواع الإعجاز التى يتميز بها الكتاب المنزل من عند الله وليس هنا محل شرحها ولكننا نقتصر على التذكير بآيات التحدى فى قوله :

﴿قل لو اجتمعت الإنس والجن علي أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾ (الاسراء ٨٨)

﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من غير عند الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا﴾ (النساء٨٣)

وأما الآيات الكونية التى يستشهد بها القرآن لإ ثبات حقيقة الخالق فإنه المجال لا يتسع لحصرها وشرحها ، وانما نذكر بعض النماذج التى تدخل فى منهجية القرآن الاستدلالية :

- البرهان الحسي : يتمثل فى مشاهدة الكون فى عظمته ونظمه وتنوعة وتناسقة بما فيه من مخلوقات طبيعية وحياتية تشهد على وجود الخالق المدبر الحكيم :

﴿أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت وإلي السماء كيف رفعت وإلي الجبال كيف نصبت وإلي الأرض كيف سطحت ﴾ (الغاشية ١٧- ١٨- ١٩)

﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون﴾ (يس ٣٣- ٣٤- ٣٥)

- الاستدلال العقلاني : وهو التدبر فى آيات الكون بالبحث والتأمل لاستكشاف الأدلة العلمية على وجود الله وقدرته وعمله كما تدعو إليه آيات كثيرة أعطاها العلم الحديث أبعاداً استدلالية لم تخطر ببال المسلمين الأولين .

﴿ما تري في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تري من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير ﴾ (الملك ٣-٤) ﴿أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ حياً أفلا يؤمنون وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجاً سبلاً لعلهم يهتدون وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتنا معرضون وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾ (الأنبياء ٣٠-٣١-٣٢-٣٣)

- الاستدلال بالتحدى الجدلى : وهو الرد على المخاصمين المكذبين بنفس المنطقية التى يحتجون بها ليبين ضعفهم كما فى قوله :

﴿ ألم تر إلي الذي حاج إبراهيم في ربه أن أتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ..﴾ (البقرة ١٥٨)

وتبين هذه الآية نسبية القدرة الإنسانية بالمقارنة مع القدرة الهيئة المطلقة .

(ب) إثبات وحدانية الله :

- الاستدلال العقلاني :

- ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ..﴾ (الأنبياء ٢٢)

- ﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ﴾ (يوسف ٣٤)

- ﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ﴾ (يوسف ٤٠)

- الاستدلال العلمي :

وهو التدبر فى قوانين الكون وطبائع الكائنات الذى ينفى ألوهية الظواهر الطبيعية وذلك ما رأيناه فى قصة إبراهيم : " وكذلك نرى إبراهيم ..." إلخ .

- الاستدلال بالتحدي الإعجازي :

الإعجاز البرهانى : ﴿ أأله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (النمل٦٤)

الإعجاز الخلقى : ﴿ قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات أئتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين ﴾ (الاحقاف ٤)

﴿قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأني تؤفكون ﴾ (يونس ٣٤)

الإعجاز الاستفزازى : وهو تحدى المشركين بفضح مهزلة الأرباب التى يعبدونها :

﴿ وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين فجعلهم جذاذا إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون ﴾ (الأنبياء ٥٨) ، وقال تعالى ﴿قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ﴾ (الأنبياء ٦٦)

(ث) إثبات حقيقة البعث واليوم الآخر :

قضية البعث واليوم الآخر تقع فى صميم الغيبيات لأنه لم يتح لأى بشر أن يلمسها باليقين ورغم ذلك فإن الحضارات القديمة حتى الوثنية منها كما تشهد عن ذلك آثار ومقابر الأمم البالية كانت تعتقد أن الإنسان يبعث فى عالم الموت . وجاءت الرسالات النبوية لتثبت حقيقة اليوم الآخر وحقيقة الحياة بعد الموت.

وكان رد الكافرين اما تكذيباً قطعياً وأما شكاً مريباً وحاولوا أن يظهروا استحالة البحث عن طريق الاستدلال الحسى والعقلانى وكان الرد القرآنى إبطالاً لحججهم وتثبيتاً لحقيقه .

- الاستدلال القرآنى عن طريق المجادلة العقلانية نراه فى الأمثلة التالية :

﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (يس ٧٧ -٧٨)

﴿ويقول الإنسان أئذا ما مت لسوف أخرج حياً ؟ أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾ (مريم ٦٦ -٦٧)

﴿ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر علي أن يخلق مثلهم بلي وهو الخلاق العليم﴾ (يس ٨١) .

- الاستدلال القرآني عن طريق المشاهدة الحسية لخلق الإنسان التي تبين أن ظاهرة البعث ليست بخارقة لقانون الحياة كما تبينه الظاهرة الحياتية ذاتها وذلك ما نجده في الآيات التالية :

﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلي أجل مسمي ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفي ومنكم من يرد إلي أرذل العمر ﴾ (الحج ٥) ويستخلص القرآن من هذه المشاهدة العلمية نتائجها المنطقية :

﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتي وأنه علي كل شئ قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور﴾ (الحج ٧)

تتمثل تلك النتائج في اثبات الحقائق التالية :

١- حقيقة الله في قوله " إن الله هو الحق " وذلك أن ظاهرة خلق الإنسان من عناصر التراب ثم من النطفة ثم من الأطوار التكوينية الدقيقة التي يمر عليها إلى أن يولد بشراً سوياً ويترعرع في الحياة لأعظم دليل على وجود الصانع وحكمته .

٢- اثبات حقيقة اليوم الآخر في قوله : " وان الساعة آتية لا ريب فيها " وذلك أن الله الذي برهن على قدرته وحكمته صادق في وعده .

ثم يذكر القرآن بأن الاستدلال الحسي الذي يثبت بالعلم والمشاهدة قدلا يكفي في حد ذاته بإقناع المعاندين الذين يصرون على الكفر لأنه تنقصهم شروط المعرفة اليقينية التي ترتكز على العلم والهداية والكتاب فيقول :

﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدي ولا كتاب منير ﴾ (الحج ٨)

- الاستدلال القرآني عن طريق الظواهر الطبيعية المختلفة :

يبين القرآن أن حقيقة الحياة والموت والبعث لا تنفصل عن الظواهر الطبيعية الأخرى التي تشهد عن قدرة الله الخلاقة كما في قوله :

﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجرالأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾ (يس ٨٠)

﴿ وكانوا يقولون أءذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون﴾ (الواقعة ٤٨)
﴿ نحن خلقنكم فلولا تصدقون أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين علي أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الأولي فلولا تذكرون﴾(الواقعة ٦٢)﴿ أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون .انا لمغرمون بل نحن محرومون ، أفرأيتم الماء

الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين﴾ (الواقعة ٧٣)

ثالثاً : التيار الإلحادى المعاصر وإنكاره للحقائق الدينية .

﴿ولا يزال الذين كفروا في مرية منه حتي تأتيهم الساعة بغتةً أويأتيهم عذاب يوم عقيم﴾ (الحج ٥٥)

لا يجابه الدين فى الحضارة العالمية المعاصرة نفس أنواع الكفر التى كانت تسود عند نزول القرآن وذلك بإستثناء بعض الأقليات البشرية البدائية فليس الآن من يدفع عن ربوبية الشمس والقمر والمريخ وزحل أو ما يرمز إليها من تماثيل وأصنام .

ولكن الكفر بمفهومه الإلحادى لا يزال طاغياً فى ربوع كثيرة من العالم ولا سيما بعد ما اكتسى طابع العقلانية والعلمانية فى الحضارة المادية الحديثة . وقد تطور الفكر الإلحادى فى منهجيته الجدلية بما أنه يركز على الاكتشافات العلمية الحديثة فى ميادين الفيزياء والطبيعة والبيولوجية وعلوم الإنسان .

غير أننا إذا أمعنا فى أفكار الملحدين ومناهجهم الاستدلالية نراهم يتبعون نفس السخافة التكذيبية والاستكبارية التى وجدناها عند كفار قريش أو عند الماديين اليونانين القدامى .أما عقيدتهم فتجمعها بإيجاز وبيان هذه الآية :

" وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إنْ هم إلا يظنون " (الجاثية ٢٤)

وأما الحجج التى يجادلون بها باسم المنطق العقلانى وباسم جدلية الطبيعة وباسم الحقيقة العلمية فإن العقل السليم والعلم الصحيح يكفيان لزعزعة دعائمها فضلاً على ما جاء به القرآن من براهين واستدلالات لا يأتيها الباطل من بين يديه ولا من خلفها .

يقول الماديون الملحدون أن الطبيعة تسيرها قوانينها الذاتية بخاصية أزلية فيها وليست بذلك فى حاجة إلى قدرة خلاقة أو إرادة مدبرة خارجة عنها . لذلك فإن نظام الكون وحركته وتطوراته وظهور الحياة فيه وتنوع المخلوقات وبروز الإنسان حتى ذلك الذى يجادل فى الله أو يؤمن به ليس كل ذلك إلا ظواهر طبيعية لحقيقة الكون المادية .

وفي الحقيقة أن الماديين لم يأتوا بأى برهان عقلى أو علمى قاطع يستدلون به على ما يدعونه من إلحاد وكفران وما كان منهجهم سوى منهج الظن والهوى كما تصفه الآية :

﴿ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله علي علم وختم علي سمعه وقلبه وجعل علي بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون ﴾ (الجاثية ٢٣)

والسبب فى هذه الغواية الكاذبة واضح وهو أن العقل والعلم لا ينفذان إلى الحقيقة الغيبية التى تحتل مكانتها فوق العقل وفوق العلم . فالعلوم الكونية والطبيعية مهما تطورت وسائلها وإتسعت مجالاتها وتعمقت إكتشافتها وتنوعت إنجازاتها فإنها لا تخرج عن الكيفيات ولا تصل إلى معرفة الأسباب والمنهيات التى تبقى من صلاحية الوحى وحده .

يبقى أن العقل فى إستنباطاته وإستقراءاته يسعى دائماً وراء الحقيقة يتابعها ويراودها بدافع طبيعته الاستقصائية للأسرار والأسباب والغايات.

وفى هذ المخرج الاستقرائى الحرج يقف العقل حائراً بين إختيارين متناقضين أحدهما يرجع به الى الخلفية المادية الشهوانية وذلك هو الهوى والآخر يصعد به الى عالم الروح وذلك هو الايمان .

رابعاً : الرد القرآنى على حجج الملحدين

" سنريهم أياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (فصلت ٥٣)

١- يقول خصوم الإيمان أن الدين يناقض العلم ويحاربه ولا يدعو إليه ويعلم كل من قرأ القرآن أن تلك التهمة مرفوعة فى حق القرآن لأنه يدعو بإلحاح وإجلال الى كل أنواع المعرفة والبحث العلمى سواء كانت فى ميادين الكون أو الطبيعة أو الحياة أو الانسان وذلك إضافة الى النفقه فى علوم الدين التى تهدى إلى الحقائق الأولى وترشد إلى الطريقة المثلى .

والآيات القرآنية التى تدعو إلى علوم الطبيعة تكاد لا تحصر لأنها تمثل البرهان الساطع على وجود الله وقدرته وعلمه وحكمته :

﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾ (آل عمران ١٩١ -١٩٢)

٢- يحاول بعض الماديين تكذيب حقيقة الدين بحجة أن الكون بما فيه من طاقات وكائنات جامدة أو حية يخضع لقوانين طبيعية مضبوطة ثابتة تفسر أسباب وكيفيات الحركات والتحولات والتطورات من دون ما يحتاج العقل إلى افتراض وجود خالق أو مسير خارج عنها هذا ما قاله الفلكى الفرنسى لابلاص (la place) حين زعم أن بحوثه فى حركة الأفلاك السماوية لم تكن فى حاجة الى إفترض وجود الله وهذا ماقاله أنجلز (Engles) وماركس (Marx) وهذا ما احتج به علماء البيولوجيا منود (Monod) وجاكوب (Jacob) حين قالوا ان القوانين الطبيعية التى تسير عليها الكائنات الحية فى

نشوئها وتطورها وتوالدها تتناقض مع المفهوم الديني للوجود . وأما إذا سئلوا كيف وجد هذا الفلك وهذا الحيوان وهذا الإنسان يقولون أنه شأن الطبيعة وحتمية قوانينها الذاتية وصدفة اللقاءات والتفاعلات بين الجزئيات وطبائعها وكأنما جدليتهم السخيفة تكمن في سفسطة جدلية قاعدتها أن المصنوع كلما ازداد نظاماً ودقة واتقاناً فإنه يفقد الحاجة إلى صانع يقدره ويدبره ويحققه .

ويرد عليهم القرآن بأن حجة الإلحاد الكاذبة هي حجة الايمان الصادقة : فالقانون الذي تسير عليه المخلوقات ما هو إلا سنة الله الثابتة في السموات والأرض والبشر ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ (فاطر ٤٣)

وأما قانون الحركة في الكون ودقة نظامها فإنما تشهد على حكمة الصانع وقدرته المطلقة : ﴿ما تري في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تري من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصرخاسئاً وهو حسير﴾ (الملك ٤)

﴿ لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴾ (سورة يس)

وأما المراحل الخلقية التي تمر عليها الكائنات الكبيرة والصغيرة فليست مخالفة لقدرة الله بل انه تشهد عن علمه وحكمته :

﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ حي أفلاً يؤمنون ﴾ (الأنبياء ٣٠)

﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ (النجم)

﴿ يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث﴾ (الزمر٦)

وكأنما السجل المكتوب بحروف من الحوامض النووية في صبغيات الخلايا النباتية والحيوانية قد يعارض قدرة الله أو ينقصها ! أليس هو آية من الآيات التي وعد بها الله لتكشف على الناس وتبين لهم صدق الرسالة الدينية " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق "

٣- هنالك بعض النظريات " العلمية " التي استغلت لدعم المواقف الالحادية كنظريات تكوين العالم وتطوراته وتحول الطاقة الحرارية (Thermodynamie) وتنوع الكائنات الحية . والجدل كله مبني على القاعدة الكاذبة التي تقول ان القوانين الثابتة التي يسير عليها الكون والكائنات مخالفة أو مناقضة لإرادة الله المطلقة وكإنما لا يجوز في حق الله أن يتصرف في الكون إلا عن طريق الفوضى والخوارق والمعجزات المخالفة للقوانين التي وضعها فيه .

ويرد عليهم القرآن بمجرد أنه يدعو إلى البحث فى تلك القوانين والتفكر والتدبير والاعتبار فى الكون والكائنات :

﴿أفلا ينظرون الي السماء فوقهم كيف بنيناها ...﴾

﴿أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما .﴾ ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق .﴾

﴿ما تري في خلق الرحمن من تفاوت ﴾

﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيابه الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب والمسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة ١٦٤)

وأما النظريات وما دامت نظريات فإنه مشوبة بالتخمين والافتراض ولذلك فإنها لا تعتمد فى ميزان الجدل والاستدلال طبقاً لتلك القاعدة العلمية البسيطة التى يقرها القرآن: " إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً "

ما هو دور العلم فى هذين الاختيارين ؟

أما الاختيار المادي فإنه يستخدم العلم لناصرة الكفر والإلحاد بحيث أن العلم يتغذى بالإلحاد وأن الإلحاد يتغذى بالعلم كما هوالحال عند كثير من العلماء البارزين فى الحضارت المادية القديمة والحديثة .

وأما الاختيار الإيماني فإن العلم يزدهر فيه برحبة الإيمان بحيث إن العلم يتغذى بالإيمان وأن الإيمان يتغذى بالعلم وذلك شأن عدد كبير من العلماء البارزين فى الحضارات القديمة والحديثة ولا سيما الإسلامية منه ، وهم الذين يقول فيهم القرآن : " إنما يخشى الله من عباده العلماء " .

وقد يثورالجدال حاداً بين علماء يصرون على الإلحاد وعلماء يتمسكون بالإيمان . والحقيقة إن النزاع فى حد ذاته لا يكون بين الحقائق العلمية الثابتة وإنما يكون بين اختيارين عقائديين يستعملان سلاح العلم لتدعيم الحجج والاستدلالات ، كم أن النزاع يمتد إلى وظيفة العلم وأخلاقياته بحيث أن العلم عند الكافر يضمن السعادة الدنيوية وعند المؤمن يضمن السعادتين الدنيا والآخرة ﴿ فاعرض عمن تولي ولم يرد الا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ...﴾ (النجم ٣٠)

سنتعرض فى الفصل التالى لأنواع الحجج التى يعتمد عليها الملحدون لتكذيب الحقيقة الدينية وكيف يرد عليها القرآن بحججه الدامغة .

وإذا ما أثبت العلم بعض الحقائق التى تحملها تلك النظريات فإن تلك الحقائق ليس من شأنها أبداً أن تناقض الحقيقة الإيمانية أو تكذبها لأن الايمان من شأن أن يتقوى بالاكتشاقات العلمية مهما كانت مجالاتها ونتائجها " قل رب زدنى علما " .

فهل كان اكتشاف دوران الأرض على محورها وحول الشمس مكذباً للنص القرآنى؟ بل أنه كان مؤكداً ومفسراً لقوله :

" يكور الليل على النهر ويكور النهار على الليل "

ولقوله :

﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ (سورة يس)

٤- من المخاصمين للدين من يقولون أن النصوص الكتابية ولا سيما ما جاء فى التوراة حول خلق الكون فى ستة أيام وخلق آدم من الطين وخلق حواء من ضلع آدم هو أقرب إلى الخرافة والأسطورة منه إلى الحقيقة العلمية . ويمتد الانتقاد إلى علماء الكنائس الذين اعتمدوا على النظريات الفلكية القديمة التى سرعان ما كذبتها الاكتشافات العلمية اللاحقة

والحقيقة أن الرد على تأويلات المفسرين لا يمس أصول العقيدة الدينية وإنما هى النظريات يكذب لاحقها سابقها كلما تطورت وسائل المعرفة وتراكمت المعطيات العلمية.

إن القرآن لم ينطق بما هو مخالف للحقيقة العلمية والقوانين الطبيعية بل انه أقر نسبية الزمان الأرضى والفلكى ووصف مراحل الخلق والتطور الناشئ أربعة عشر قرناً قبل أن تعرف تفاصيلها وعناصرها كخلق الإنسان من عناصر الأرض ومن الماء ومن الحمأ المسنون وأطوار نموه داخل الرحم خلقاً بعد خلق وحركات الفلك التى ينتج عنها تعاقب الليل والنهار والوحدة الخلقية للأنواع الحيوانية ﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ (الأنعام ٣٨) وامتاز الإنسان بملكه العقل ورسالة الاستخلاف وأمانة الإسلام .

٥- من المعاندين من يتحدون رسالة الدين بالاستكبار والادعاء بأنهم يملكون السلطة والقوة الخلاقة وليس ذلك بجديد فلقد رأيناه عند صاحب إبراهيم وعند فرعون وغيرهم من جبابرة الجاهلية الأولى أما الجديد فهو الإلحاد الذى يقوم على ما توصل إليه العلم الحديث من وسائل عرفانية وتطبيقة يجعله يتغلب على جاذبية الأرض أو يطيل حياة الإنسان بالإجراءات الطبية أو يتصرف فى نقل الأعضاء وربما فى نظام الخلايا والنطف التناسلية .

الرد عليهم هو أن الله خول الإنسان ملكة العقل وأمده بالقدرة العرفانية والإبداعية بقدر نسبي ومحدود وأن الله سخر له ما في الأرض جميعاً من طاقات وثروات وكائنات وأن هذا التسخير لا يعنى أن الإنسان فى وسعه أن يغير نظام العالم وقوانينه وإنما أنه يستخدم تلك الطاقات وتلك الثروات فى حياته الأرضية وتقدمة الحضارى وبحوثه العلمية والتطبيقية وما عليه إلا أن يكون ذلك فى حدود المقاييس الأخلاقية والمقاصد الشرعية ﴿يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾ (سورة الرحمن) .

وأما الطموح الاستكبارى التافه لكسب القدرة الخلاقة للكائن الحى فما هو الا تحد خيالى للقدرة الإلهية التى وحدها تخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى بما تعنيه الحياة من ذاتية بديعية تتحقق فى النظام والتزاوج والنمو والتكيف والمناعة ...

إن من حق الإنسان أن يصنع ما صنعه بإذن الله من مراكب وآلات بديعة وأن يصنع أكبر وأعجب من ذلك وأن يعلم من أسرار الكون والمخلوقات ما عرف وما يمكن له أن يستكشفه فى المستقبل ولكن ليس فى قدرته أبداً أن يغير سنة الله فى الخلق والمخلوقات أو أن يعجز الله فى ربوبيته وأزليته : ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب..﴾ (الحج ٧٣)

من معجزات القرآن الكبرى أن تبقى تعاليمه ثابتة وحججه صارمة وأحكامه صالحة لكل زمان ومكان وذلك بخلاف كل ماأنتجه البشر من أفكار وأساطير وفلسفات ونظريات ومناهج وعلوم فكلها يأتىٰ عليها الزمان فتهزم وتبلى .

لقد تراوحت المعتقدات البشرية ما بين الوثنية والعقلانية والشرك والتوحيد ولا زالت شوائب الكفر تخالطها وإغراءات الشيطان تراودها لتقف بها دون حقيقة العلم ودون هداية الدين .

ولا زال أعداء الدين يناوشون صرح الإيمان بقنابل الحرب وسهام الجدال يريدون أن يطفئوا نور الله ويبقى نور الله ساطعاً صارماً يتحدى ويتصدى ، فيحطم الأوثان الجديدة ، كما كسر الأصنام القديمة ويدحض المزاعم الإلحادية الحديثة ، كما دمغ أساطير الوثنيات الجاهلية يثبت الحق وينصره بالآيات الباهرة والاستدلالات الصارمة.

﴿ويمح الله الباطل ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور﴾ (الشورى ٢٤) .

منهـج البحـث في عـلم العقيـدة في ضـوء التطـور العـلمي الحاضر

د. محمد عبد الستار نصار

يكشف العلم التجريبي كل يوم عن كثيرمن النظريات والقوانين ويخطو خطوات هائلة نحوالتقدم . ويقرر كثير من الباحثين في هذا العلم أن المنجزات التي حققها في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن يمكن أن تتجاوز في كمها وكيفها كل منجزات العلم في سابق الزمان .

ومما لا شك فيه أن اطراد العلم وتطوره ، يؤثر على الدين إيجاباً وسلباً في نفس الوقت ، فأما من الناحية الإيجابية . فلأن الحقيقة العلمية في حد ذاتها يمكن أن تخدم الدين وتدعم أصوله وقضاياه . متى صدرت من عالم محايد أو على الأقل ، لم ينظر إليها الباحثون بعين عوراء ، ترى نصف الحقيقة وتغمض العين عن نصفها الآخر ، أعني : أن يقصر النظر على الحقيقة العلمية دون ما وراءها من حقائق لازمة لها ، هي المدخل الحقيقي لتدعيم الدين وتقويته . وأما من الناحية السلبية ، فلأن بعض قصار النظر ، يتصورون أن – العلم باطراده وتطوره ، قد حل كل أسرار الكون ، ولم يصبح للدين مكان بعد ذلك ويخيل إليهم أن كثيراً من القضايا التي كانت تعزى إلى الدين من حيث تعليه وتفسيرها ، أصبح العلم كفيلا بها ، يعللها ويفسرها ، من ثم يمكن أن يقال، كما عبر عن ذلك أحد زعماء الاتجاه الالحادي الحديث وأعني به " جوليان هكسلي " : لقد أصبح العلم انفجارا معرفيا في وجه الدين.

ترى !!! في هذا الجو المصطنع بالعلم والتقدم العلمي والملتحف بالمنهجية ، والرافض لكل تفسير غير علمي لأية حقيقة ، والذي رتب على ذلك رفضة لكثير من حقائق الدين وقضاياه . وبخاصة ، دائرة عالم الغيب، وهي المجال الواسع والحقيقي لأصول الدين وأسسه، هل يمكن للباحثين في علم العقيدة أن يقفوا عند صور الاستدلال القديمة ، التي اتخذها الأسلاف منهجاً في تثبيت العقائد أو الرد على المخالفين لها ؟

أتصور أن الأمر لا يمكن أن يقف بهم عند الصور القديمة ، وهي مسألة تحتمها الضرورة الشرعية ، ألا ترى أن قوله " ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ...[1]" يؤيد ما نذهب إليه ؟ فالحكمة تعني : وضع الشئ في

(١) سورة النحل : آية ١٢٥.

نصابه ، وهذا بالضرورة يقتضى معرفة الملابسات والأحوال والظروف المحيطة بمن يأخذ على عاتقة مهمة الدعوة إلى الله ولما كانت إنجازات العلم التجريبى على هذه الشاكلة التى صورناها قبلا فإن على علماء العقيدة أن يطوروا منهجهم على الصورة التى يفهمها منطق العصر . ولو أنهم ظلوا متشبثين بطرقهم القديمة حين التصدى لأصحاب الاتجاهات الملحدة. فلن يفيد ذلك شيئا فلغة اليوم فى الحوار بين الاديان أو- بينها وبين التيار الإلحادى ، تخلف إلى حد بعيد لغة الأمس، ولا شك فى أن هذا الأمر سيكلف الباحثين فى ميدان العقيدة الشئ الكثير ، حيث يلزمها المنهج الجديد ، أن يقفوا على كل منجزات العلم ويوظفوه بذكاء فى خدمة العقيدة ، هذه هى الفكرة الأساسية التى يدور حولها البحث .

وحتى نبرز فكرتنا ، فإننا سندرس القضايا الاتية :

١- صور الاستدلال القديمة التى انتهجها المفكرون الإسلاميون حين تصدوا لأمور العقيدة.

٢- تقويم هذا المنهج فى إطاره التاريخى .

٣- المنهج المقترح والدواعى إلى ظهوره .

٤- تطبيقات هذا المنهج فى الحياة الفكرية المعاصرة .

٥- تقويم هذه التجربة المنهجية فى ضوء حقائق الإسلام .

صور الاستدلال عند المتقدمين :

تجدر الإشارة - قبل دراسة هذا الموضوع - أن نبين باختصار طبيعة المنهاج الذى جاء فى القرآن الكريم فى مجال تثبيت العقيدة لدى المؤمنين أو الدفاع عنها ضد شبهات الخصوم ، حتى يتبين لنا إلى أى مدى كان القدماء مع منهج القرآن أو كانوا متجاوزين له.

إن القرآن بطبيعته ليس كتاباً عادياً يعالج القضايا التى يتعرض لها كما تعالج قضايا العلم ، ولكنه من قبل ومن بعد كتاب هداية ، وفى مواجهته للخصوم ، وفى تقريره لقضايا أصول الدين استعمل منهجاً فريدا ، لا يعتمد على الجانب العقلى المجرد فحسب ولا يركن إلى جانب التجارب المشاهدة فقط، ولا يخاطب فى الانسان ملكة بعينها ، ولكنه كان منهاجا شاملا ، نستطيع أن نقول عنه باختصار إنه منهاج مستوعب لكل ملكات المخاطبين ، ومراعى فيه مقام الخطاب . حتى يكون فى مستوى من يتعامل معه ، فهما وادراكا ، ولعل السر وراء ذلك أن يقيم الله به الحجة على المعاندين ، ويكون سندا ورداءاً للمتبعين .

نراه مثلا فى مقام الاستدلال على وجود الله ، لا يسوق الدليل فى شكل مقدمات منطقية جافة ، بل ينتزع من العالم الواقعى المشاهد فى الآفاق والأنفس مقدمة أدلته . ويدفع الإنسان إلى التأمل والنظر فيمن حوله وما حوله من مجالى القدرة ، مثل قوله تعالى :

﴿الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوي علي العرش وسخر الشمس والقمر كلٌ تجري لأجل مسمي ، يدبر الأمر يفصل الأيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون ، وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقي بماء واحد ونفضل بعضها علي بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (١) .

والآيات تشير إلى :

١- واقع محس ، ذى ظواهر متعددة ، ليس هناك سبيل إلى إنكاره أو اعتباره وهما لأنه يخاطب ملكات الانسان كلها ، وإلا أنكر المنكر وجود نفسه ويصبح إنكاره ساقطا حينئذ.

٢- فى وجود هذا الواقع مع تعدد ظواهره ، تنبيه من ملكات الإنسان الحسية إلى ملكاته المعنوية للتأمل والتفكير فيما وراء هذا الواقع ما علته ماسبب وجوده ؟ وفى إثارة مثل هذه الأسئلة لا يملك العقل الصريح سوى الإذعان لضرورة البداهة، وهى انه من المستحيل أن يخلق هذا الكون من العدم لأن العدم لا يخلق وجودا ، كما انه من المستحيل أن يكون قد وجد على سبيل المصادفة ، لأن فرصها نادرة جدا ، ولانه من جانب آخر ليس لها قصد أو غاية . لم يبق أمام العقل إلا الاذعان والاعتراف بأن هذا الكون المنظم على هذه الصورة المنسقة من فعل قوة كبرى ، وهى الله رب العالمين .

وفى آيات اخرى تؤكد هذا المعنى بطريق الخلف يقول الله تعالى مخاطبا ذوى العقول: ﴿ أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون ، أم عندهم خزائن ربك أم هم المصيطرون. أم لهم سلم يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين ﴾ (٢) فالآية تفترض وجود الإنسان من غير خالق ، وتحمل فى فى ثناياها رفض هذا الفرض لأن الوجود من عدم من غير علة مرفوض عقلا ، وتفترض خلق الإنسان لنفسه ، وتأبى هذا الفرض أيضا ، لأنه لا يستطيع التأثير فى غيره على سبيل الاستقلال فكيف يخلق نفسه وإذا كان الأمر كذلك فقد تحقق عجزه عن خلق السموات

(١) سورة الرعد : الآيات ٢، ٣، ٤
(٢) سورة الطور : الآيات ٣٥ - ٣٨

والأرض ، وإذا توهم الإنسان أن بيده خزائن القدرة الإلهية فليأت بما يدل على ذلك ، وليس فى طاقتة أن يحصل على دليل يقدره على ما يتوهم ، فلم يبق إلا الإذعان لمنطق القدرة الإلهية الدالة على وجود خلق، وهو الله رب العالمين .

والآيات - كما ترى - تحلل كل الافتراضات المحتملة في القضية وترفضها جميعا ، ليتأكد لكل ذى لب أن وجود العالم على هذا النسق دليل واضح على وجود خالقه وهو دليل يشتق مادته من الواقع المحس . الذى يغذى ملكات الانسان كلها الظاهرة منها والباطنة .

هذه إشارة موجزة ومركزة إلى ادلة اثبات وجود الله ، وفى تقديرى أن طريقة القرآن الكريم فى لفت ملكات الإنسان إلى آثار الله فى كونه وفى نفوس البشر ، لتنسج منها مادة الاستدلال لا يهدف من وراء ذلك إلى إحداث شئ ليس مركوزا فى أصل الفطرة ، ذلك لأن الذى أومن به ويؤمن به كل ذى عقل أن الانسان مفطور على الايمان بالله ، بل إن الكون كله كذلك وفى آيه الميثاق دليل واضح على ما أقول ، اذ يقول الله فيها : ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم علي أنفسهم ألستُ بربكم قالوا بلي شهدنا ﴾ (١) وفى قوله : ﴿ ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً و ظلالهم بالغدو والآصال .﴾ (٢) وقوله : ﴿ تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفوراً ﴾ (٣) دليل على إيمان الكون بالله رب العالمين .ولا ينكر هذا إلا أصحاب النفوس المريضة ، الذين لا يتجاوزون النظرة المادية الضيقة إلى الكون والحياة إلى ما وراءها من عوالم الايمان والفكر الصحيح .

وفى مقام الوحدانية يسوق القرآن الكريم هذه الآيات : ﴿لوكان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا﴾ (٤) وقوله ﴿ ماتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض﴾ (٥) ..وقوله : أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله بل هم قوم يعدلون .أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً أإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون . أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلا ما تذكرون . أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته أإله مع الله، تعالي الله عما يشركون . أمن

(١) سورة الأعراف : آية ١٧٢ .
(٢) سورة الرعد : آية ١٥ .
(٣) سورة الإسراء : آية ٤٤ .
(٤) سورة الأنبياء : آية ١٢.
(٥) سورة المؤمنون : آية ٩١

يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أإله مع الله قل هاتوا برهنكم إن كنتم صادقين﴾ (١) .

ومحتوى هذه الآيات دليل واضح على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى فالآية الأولى تقرر الوحدانية بناء على واقع محس . والنظام الكونى الدقيق ، وترتب الفساد على التعدد . ولما كان الواقع يشهد بأنه لا فساد ، إذن فلا تعدد . والآية الثانية تبين نتيجة التعدد المفترض ، وهو التعالى والتنازع بين المتعددين ، وهو تحديد نفوذ كل إله عند الاتفاق وهذا يعنى تقييد قدرته وعجزه عن أن يكون له أثر لدى المتنازع معه أو عدم وجود الأثر عند الاختلاف . ولما كان الأثر باديا لكل ذى بصر . فى إطار من الانسجام والتنسيق ، فدل ذلك كله على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى لأن يد الصانع ذات أثر واحد فى طبيعتها ، ولا يمكن عقلا اجتماع مؤثرين على أثر واحد إلا ولابد أن يكون لكل منهما أثره المختلف عن الآخر .

وفى آيات سورة " النمل" حديث عن مظهر وحدة الإله الحق ، متمثل فى خلق السموات والأرض وانزال الماء ، وإنبات الحدائق ذات البهجة مع بيان أن ذلك كله فوق طاقة أى مخلوق ، وكذلك جعل الأرض قرارا ، وجعل خلالها أنهارا إلخ . ثم تنتهى الآيات بهذا الموقف الصارم : إذا ادعيتم أن هناك إلهاً مع الله سبحانه فأين برهانكم على دعواكم؟.

وإذا كان القوم يعوزهم البرهان الصحيح ، فلم يبق إلا الإيقان بأن الله واحد لا شريك له .

ونقرأ فى التصور الصحيح لعلاقة الصفات بالذات قوله تعالى : ﴿ه و الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم .. هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسني يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾ (٢) .

فيستشعر المؤمن العاقل ، وكل ذى عقل عظمة الإله الحق الموصوف بكل صفات الكمال والجلال ، وينعكس هذا الإيمان العميق على سلوكه ، فيكون إيجابيا فى كل أقواله وأفعاله وتصرفاته .

تلك آيات نستطيع من خلالها استخلاص منهج القرآن فى قضايا العقيدة وهو منهج يتلائم مع الفطرة النقية الصحيحة ، ويقوّم – فى نفس الوقت – اعوجاج أصحاب

(١) سورة النمل : الآيات ٦٠ – ٦٤

(٢) سورة الحشر : الآيات ٢٢ – ٢٤ .

الفطرة التى لوثتها النزعات الشيطانية ، وأرباب الأهواء والمطامع المادية . وفى خطابهم المباشر يقيم القرآن الكريم الأدلة الواضحة على تهافت ما هم عليه ، ويجعل التحاكم إلى البرهان هو الفيصل فى محل النزاع . على غرار ما جاء فى سورة " المؤمنون " فى قوله لمن يتصور شريكا مع الله **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾** .

ثم نطالع فى القرآن الكريم مشهدا ينعى على أولئك الذين ينظرون إلى هذا الكون الملئ بالآيات الباهرات ، نظرة عابرة ، لا توقفهم أمام قوة الخالق ودقته وأحكامه وعظمته، كقوله تعالى : **﴿وكأي من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾** (١) .

إذن يريد القرآن أن يحدث بين الإنسان والكون ، تلك العلاقة الوطيدة الأصلية ، ليكون منه أدله وشواهد على علته ومبدعه ، فى اطار المهمة العظمى التى وجه بها الحق سبحانه وتعالى عناصر هذا الكون لتكون مسخرة للإنسان ، على اعتبار أنه يمثل مهمة الخلافة عن الله رب العالمين .

هذه باختصار قسمات المنهاج القرآنى . ويوم وعاها المسلمون بحق استطاعوا منازلة خصومهم ، والانتصار عليهم ، وفى نفس الوقت ، احتفظوا بالروح العامة لطبيعة هذا المنهاج ، لقد كانت العقيدة ملء وجدانهم طاقات خلاقة مبدعة ، ويوم أن تحولوا بها إلى مجادلات تقوم على التولدات والالزامات ، دون أن تغذى القلب أو يطمئن إليها العقل ، هنالك رأينا منهاجا يتجاوز الروح الحقيقية التى جاء بها القرآن الكريم ، وكان هذا شأن كثير من المفكرين القدماء كلاميين وفلاسفة إسلاميين .

نماذج : أدلة وجود الله ..

أجهد المتكلمون القدامى أنفسهم فى قضية إثبات الصانع ، وقد يكون الدافع وراء هذا الجهد ، تلك الموجات الإلحادية التى افرزتها عملية التزاوج الفكرى بين الإسلام وغيره من الأديان والمذاهب الأخرى . غير أن الذى كان ينبغى على هؤلاء إدراكه . هو ضرورة الالتزام بطبيعة المنهاج القرآنى ، الذى يحافظ على صفاء العقيدة ، ولا يتحول بها إلى جدل عقيم ، كما انه يبنى قواعد الاستدلال من العالم الواقعى المعاين .. لقد تحول هؤلاء الى طريقة فى الاستدلال ، تقوم على مقدمات تقبل الجدل والاحتمال ، وبالضرورة تكون النتيجة المترتبة عليها غير كافية لإيجاد نوع من اليقين لدى المخاطب بها . وقد قال بحق الإمام الغزالى أن الإيمان الذى يورثه علم الكلام . أضعف من إيمان العوام الذين يسلكون مسلك الفطرة السليمة بل يرى بعض الباحثين قديما وحديثا إنها تثير من الشبه أكثر من دعوتها إلى الإقناع .. ولقد كان الواقع الفكرى

---

(١) سورة يوسف : آية ١٠٥

يشكل ميدانا ثار فيه غبار الجدل العقيم بين أطراف النزاع . وكل فريق يدعى انه هو وحده على الحق، وإن ماسواه على الباطل ، ومحصول الأدلة التى أفرزتها تلك المواجهة الداخلية كان شيئا هشا يحسبه أصحابه شيئا ، ولم يكن فى الواقع كذلك حتى صح قول القائل :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقـا وكل كـاسر مكسـور

لقد اعتمد المتكلمون : أشاعرة ومعتزلة عدة أدلة على وجود الله منها :

١- دليل الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ . وقوام هذا الدليل أن الأشياء المادية تنقلب عليها أحوال تعرض لها ، ثم تنتقل منها لتحل محلها أعراض أخرى وهذه الأشياء المادية تقبل القسمة ، حتى تنتهى إلى جزء لا يقبل القسمة ، وهو ما يطلق عليه اسم " الجوهرالفرد " فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض . وكانت هذه الأعراض حادثه لطروء التغير عليها ، فإن الأمر يعنى أن تلك الجواهر حادثه كذلك لأن مـالا يخلو عن الحـادث يكون حـادثا . ولما كـان العـالم مكونا من جـواهر وأعراض حادثة ، كان العالم حادثا أيضا ، ومتى كان كذلك فلا بد له من محدث ، وفى نظر المتكلمين ان محـدث العـالم ، لا يمكن أن يكون حـادثا مثله ، وإلا لزم التسلسل أو الدور وهما باطلان (١) .

اذن الله سبحانه وتعالى هو محدث هذا العالم . ولا يكون الاحداث والخلق إلا من موجود سابق على ما أوجده وخلقه.

ويلاحظ أن هذا الدليل يعتمد على مقدمات غير مسلمة ، كمـا أن فكرة الجوهر الفرد ليست اسلامية . بل إغريقية تعود إلى المذهب الذرى لدى "ديمقراطى " إما أن طريقتهم تعتمد على فكرة نظرية . وهى القول بوجود جزء لا يتجزأ فـإن هذه الفكرة لايسلم بها كثير من المفكرين ، والنظّام – المفكر المعتزلى المعروف ، انتهى إلى فكرة انقسام الجوهر الفردة أو قبولها للقسمة ، ولو كان ذلك فى التصور الذهنى ، كما أن العلم الحديث ، لا يقر هذه الفكرة ، بعد أن ثبت بالتجربة أن الذرة قابلة للانقسام .

لقد كان ابن رشد من المفكرين المسلمين الذين لاحظوا ما فى طريقة المتكلمين هنا من تحمل ذلك لأن طريقتهم – لو فرضنا صحتها – فما عدد من يمكنه الاستفادة منها؟ هل هم الخواص الذين يمكنهم أن يوجهوا إليها كثيرا من النقد ، بناءً على أن مقدمات الاستدلال غير مسلمة، على اعتبار ان طروء التغير اذا لوحظ على بعض الأعراض ، فلا يمكن تعميم الحكم ليشملها جميعا ..أو هم العوام الذين لا يدركون الحقائق إلا بالطريق السهل المباشر غير هذه الطريقة المعتاصة على حد تعبير ابن رشد . فإذا

(١) د.محمود قاسم . مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٢.

انضم إلى صعوبتها فى ذاتها ، ما تقبله من مناقشة ، فإن ذلك يعنى أنها طريقة غير صحيحة. إن البرهان المطلوب هنا فى مقام الاستدلال على وجود الله ، هو الذى يقضى على كل شبهة ممكنة ويفرض نفسه على العقل فرضا [1]. وليس لنا أن نقارن هنا بين طريقة المتكلمين وبين منهاج القرآن فى مقام الاستدلال على وجود الله كما أشرنا إلى ذلك أنفا، إلا من قبيل تمايز الأشياء بمقابلاتها فأين وجه الشبه بين طريقتين إحداهما تعتمد الوجود الواقعى المنظم كأثر لمؤثر حكيم ، وثانيتهما تعتمد على مقدمات تقبل المناقشة والجدل ؟ .

ولقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ما فى طرق المتكلمين والفلاسفة من بعد عن المنهاج الواضح السليم ، الذى انتهجه القرآن الكريم ، وقدم كثيرا من الملاحظات التى تؤخذ عليهم فى طرق استدلالهم . ويظهر أنه أفاد من ابن رشد هنا ، وأن كان قد توسع كثيرا فى نقده .

٢- دليل الممكن والواجب ، وهذا الدليل ينسب إلى أبى المعالى الجوينى [2] بصفة خاصة من المتكلمين وإلى الفارابى وابن سينا من الفلاسفة الإسلاميين ويعتمد لدى الفلاسفة على انقسام الوجود فى التصور الذهنى دون ملاحظة الواقع إلى الواجب والممكن ، والانتهاء إلى أن الممكن مفتقر فى وجوده إلى الوجب قطعا للتسلل أو الدور الباطلين . كما يعتمد لدى أبى المعالى على فكرة إمكان أن يكون العالم على غير ما هو عليه الآن . من حيث حركاته ووضعه وعلاقة عناصره بعضها ببعض . وعلى أى التصورين فإن الدليل ليس بالمسلم به بسهولة ، كما أنه ليس سهلا أن تقبله الفطرة السليمة دون عناء . وقد يكون الخطب سهلا مع الفلاسفة الإسلاميين ، ذلك لان منطلقهم فى الاستدلال نظرى بحت إذا سلم به فلن يكون إلا من الخواص. وأما مع الجوينى فالخطب جلل والأمر جسيم ، لأن القول بامكان عالم على أوضاعه الحالية ، إذا كان يعنى إطلاق المشيئة الالهية ، فإنه فى فى نفس الوقت يخدش وصف الحق سبحانه وتعالى بالحكمة التى تتنافى مع هذا القصور . وقد رأينا القرآن الكريم يقرر أن حكمة الله بادية فى كل عناصر الوجود ، ولولا ذلك لأمكن تصور العبث عليه سبحانه وهو فى حقه محال قطعا وصدق الله العظيم حيث يقول :﴿ إنا كل شئ خلقناه بقدر﴾ [3] وقوله : ﴿وكل شئ عنده بمقدار﴾ [4] ﴿أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالي الله الملك الحق .﴾ [5]

(١) د.محمود قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٤ .
(٢) د.قاسم . مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥ .
(٣) سورة القمر : آية ٤٩ .
(٤) سورة الرعد : آية ٨ .
(٥) سورة المؤمنون : آية ١١٥

إن طرق الاستدلال لدى كثير من المتكلمين قد تجاوزت الوضع المناسب حين تعاملت مع الذات الإلهية ، وقد فهم كل فريق - تقريبا - كثيرا من قضايا الألوهية من منظار خاص ، حتى بدت مسألة مثل مسألة " التنزيه " الإلهى ذات أوضاع متغايرة حيث فهمها المعتزلة بمعنى غير الذى فهمه بها الأشاعرة والماتريدية والحشوية ، والصوفية والفلاسفة . وكل هذه الأفهام قد تقرب أو تبعد من روح القرآن الكريم.

ولم نر من المتكلمين -فيما نعلم - إلا " الماتريدى " الذى أصاب وجها للحق فى استدلاله على وجود الله ، حيث استخدم دليل السببية والعناية وهو دليل مشتق من روح القرآن الكريم ، ويعتمد على مقدمات واقعية ، تشكل برهانا لا يملك العقل إلا الاذعان له . وان كان فى نفس الوقت قد صور بعض الأدلة التى تقبل الجدل والمناقشة. وحسبه انه أجاد فى ذلك إجادة تقربه جدا من طبيعة الاستدلال . كما جاء بها القرآن الكريم[1].

هذه هى باختصار بعض أدلة المتكلمين على وجود الله ، لم يسلم منها إلا دليل السببية والعناية الذى قدمه " الماتريدى " وإما دليلا الجوهر الفرد والواجب والممكن فقد بان منهما أنهما غير برهانيين لاعتمادهما على مقدمات قابلة للمناقشة .

الوحـــدانية :

أقام جمهور المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة دليل التمانع لإثبات الوحدانية للحق سبحانه . وعلى الرغم من أن هذا الدليل يرتكز أساساً على بعض الآيات القرآنية التى سبقت الاشارة إليها ، مثل قوله تعالى : " لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وقوله : "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض .." إلا أن صورة دليلهم جاءت على شكل جدلى غير برهانى ، حيث افترضوا التعدد ورتبوا عليه محالات ، ليسلم لهم الدليل . ولكن عند التدقيق فى اللوازم المستحيلة المرتبة على افتراض التعدد يبدو الخلل فى تركيب الدليل . وبيان ذلك أنهم يتصورون أن يتم التعدد المفترض على صورتين : إحداهما: أن يتم الخلاف بين الآلهة فتتعارض إراداتهم فلا يصدر عنهم شئ ، لأنه لا أثر مع وجود تعارض بين المؤثرين . ولما كان العالم موجودا فدل ذلك على إنه أثر لإله واحد . ثانيتهما : أن يتم الاتفاق بينهم ، ويترتب على ذلك محال لا يليق بالإله ، وهو تحديد قدرة وإرادة وعلم كل إله ، حيث لا يستطيع أن يؤثر بالإيجاد والتخصيص ، والإحاطة فى غير الدائرة التى اختص بها . وفى هذا ما يتعارض مع طبيعة الصفات الثابتة للإله الحق ، لانها مطلقة وشاملة متعلقاتها .

---

(١) التوحيد ص ١٥، ١١٧، ١١٨ .

إن النظرة العجلى قد تسلم لهم بصحة هذ المسلك فى الاستدلال . ولكن عند التدقيق نلاحظ أن الصورة الثانية ، لا تستلزم النتيجة التى توصلوا اليها ، إذ من الممكن أن يقال : إن اختصاص كل اله ببعض ظواهر الخلق قد يقع بينهم على سبيل التراضى فلا يكون كل واحد منهم مقهورا بالنسبة للاخر ، وهذه شبهة تجعل الدليل هشا ، بل قد تطيح به كله . ولقد تنبه بعض المتكلمين إلى ضعف هذا الدليل فقرر ان دليل التمانع غير برهانى بل جدلى . وأن الآيات التى اعتمد عليها اقناعية فقط (١).

وفى تقديرى أن ضعف الدليل إنما جاء من طريقة صيغته ، لا من الأساس الذى بنى عليه ، وهو الآيات القرآنية ، ذلك لان ما تفيده الايات تشكل دليلا برهانيا صحيحا، يشتق من الواقع صحته وقوته ، فهو يرتب الفساد على التعدد . ولما كان الكون ليس كذلك ، بل فى غاية الاتقان والاحكام ، فقد دل ذلك على أن له الها واحدا (٢) .

ويعد " الماتريدى " من بين المتكلمين ، من أولئك الذين شعروا بضعف الطريقة التقليدية فى الاستدلال على الواحدانية ، فعمد إلى الآيات مباشرة . وأخذ منه الدليل بشكل طبيعى ، على الصورة التى أشرنا اليها وهو الاستدلال بالنظام الكونى على وحدة المنظم . وهذه طريقة لا يختلف عليها العقلاء فى كل عصر ، وقد رأينا أمثلة لها فى حياتنا المعاصرة يقول " كلودم . هاثا وى فى بحث له بعنوان : المبدع الأعظم ، " وكلما كان أكثر تعقيدا ، بعد احتمال نشأته عن طريق المصادفة ، ونحن فى خضم هذا اللانهائى لا نستطيع إلا أن نسلم بوجود إله واحد " (٣) .

الصفات الالهية وعلاقتها بالذات :

هذه هى احدى المشاكل الكبرى التى ثار حولها الجدل لدى المتكلمين واختلفت فيها الأنظار ، ما بين مثبت لها وناف ، والمثبتون والنافون لم يوفقوا فى تخريج القضية على وجه يرضى الدين والعقل . فالأشعرية والماتريدية من مثبتى الصفات على انها معان وراء الذات تستقل فى مفهومها عنها غير انها لا تفارقها من حيث الواقع . غير أن الأشعرية اثبتوا فقط زيادة صفات المبانى وقدمها على الذات ، وأما صفات الفعل فقد قالوا بحدوثها متجاوزين عن مبدأ رسموه لأنفسهم من أن الله لا تقوم به الحوادث والماتريدية لم يتابعوهم فى هذه المسألة ، وانما ثبتوا قدم الصفات بالفعل ، غير أنهم رجعوا بها إلى صفة واحدة هى صفة " التكوين " ويلاحظ على هؤلاء وأولئك التحكم الذى لا مبرر له، ويظهر انهم لم ينفكوا من تصورهم البشرى لعلاقة الصفات بالذات وهم يبحثون هذه المسألة .

---

(١) شرح العقائد النسفية ص ٢٢٢ ط . القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ

(٢) وقد فطن ابن رشد الى ضعف طريقتهم فى انتزاع الدليل من الآية فقرر نفس المعنى الذى أشرت اليه .

(٣) كلودم . هاثا واى ، المبدع الأعظم ، ترجمة د.الدمرداش سرحان فى كتابه الله يتجلى فى عصر العلم ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ص ٩٠

أما المعتزلة فقد قالوا بعدم زيادة الصفات على الذات فوقعوا في إشكال خطير هو عدم التمايز بين مفهومي الذات والصفة ، كما أن اعترافهم بالصفات المعنوية يؤذن بضرورة وجود أصل الاشتقاق .. فضموا إلى خروجهم على العقل خروجهم أيضا على اللغة . كما أن تصورهم أن القول بزيادة الصفات على الذات يؤدي إلى تعدد القدماء . يدل على أنهم لم يفهموا المسألة حق فهمها ، لأن الصفات ليست أغيارا حقيقية يمكن أن تستقل عن الذات ، بل من لوازمها فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن هناك فريقا من المتكلمين من أصحاب الحشو قد اثبت الصفات على صورة تقترب كثيرا من التصور المادي لتبين لنا إلى أي حد أخفق منهج المتكلمين في دراسة القضية دراسة صحيحة ولم يسلم من هذا الإخفاق إلا أصحاب المنهج السلفي ، الذين انطلقوا من تصور قرآني صحيح حين تعرضوا لهذه القضية ، لأن الحق تبارك وتعالى ، إذا كانت ذاته مخالفة في طبيعتها لذوات الحوادث ، فصفاته كذلك ، وما يتوهم غير هذا لا يكون صحيحا .

تقويم هذا المنهج :

ومن العجب أن كل فريق يدعي انه وحده حامل لواء التنزيه الالهي وأن ما سواه ليس كذلك . حتى تخطى الحوار منطق الهدوء والجدل العلمي إلى التنقيص والرمي بالجهل بل ربما بالكفر أحيانا .. وقد تولدت مشاكل جانبية من قضية الصفات وعلاقتها بالذات ، لعل أظهرها قضية " الكلام " و " القرآن " وهل هو قديم أو حادث .

ومن منطق العقل والدين يمكن أن يقال : هل كان الواقع يحتم ظهور هذه المسائل على هذا الشكل الذي رأيناها عليه لدى المتكلمين ، أو أنها من قبيل افتعال قضايا لا أساس لها من واقع الأمة الديني والفكري الصحيح ؟ ..أعتقد أن الشق الثاني من الترديد هو ما أطمئن اليه كل عاقل وحجتنا في ذلك أن القرآن الكريم قد حسم القضية، ووفر على العقل ذلك المجهود الذي بذله فيها دون جدوى . ولو قيل بأن المثيرات الخارجية كالفكر الوارد ، الممثل في الفلسفة الإغريقية وشروحها ، الافلاطونية المحدثة والهاماتها . الذي أثر إلى حد كبير في الفكر الاعتزالي ، أو التصور التشبيهي الذي أثارته بيئات غريبة على الاسلام . قد حرك لدى المتكلمين مناقشة مثل هذه القضية ، فإن الرد على هذا القول سهل هو : لقد كان على المسلمين أن يقفوا عند منطق القرآن ومنهاجه وألا ينساقوا وراء هذه المثيرات بعد أن تبين انها ذات طابع غريب عن روح الطابع الإسلامي . ثم من ناحية أخرى : إلى متى سيظل المسلمون تحركهم قضية ردود الأفعال؟ أليسوا على حق حين يتمسكون بما لديهم وبخاصة في مجال الإلهيات أو الغيبيات عموما ، التي جاء الوحي وحسمها . ليترك للعقل مجاله الحقيقي ، وهو علم الشهادة ؟أعتقد ان هذا هو التصور الصحيح .

هذا هو تقويم هذا المنهاج فى إطاره التاريخى ، تبين لنا من خلال هذا العرض فشله فى تناول قضايا العقيدة التى أشرنا اليها . ويظهر أن بعض المتكلمين البارزين قد شعروا بضعفه ، فعضوا أصابع الندم حين نظروا إلى واقعهم النفسى ، فوجدوه غير مطمئن وإلى واقعهم الاجتماعى فوجدوه فاخرا بتيارات فكرية تتنازع وحده الأمة ، وتكاد تصدع ترابطها فقالوا كلاما نفسوا فيه عن مكنون صدورهم ، من ذلك ما قاله فخر الدين الرازى، الجدلى الكبير :

لعمرى لقد طفت المعاهد كلها .. وسيرت طرفى بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر .. على ذقن أو قارعا سن نادم

وقول الشهرستانى :

نهاية إقدام العقول عقال .. وغاية سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا .. وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .. سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقول أفضل الدين الخونجى وقد كان وحيد عصره فى العلوم العقلية : لقد قضيت حياتى كلها وأنا أدرس افتقر الممكن إلى الواجب، والافتقار أمر سلبى ، فأنا أموت وما علمت شيئا ، وكذلك ما قاله أحد مقدمى القوم : " لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية فما رأيته تشفى عليلا ، ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطريق طريقة القرآن الكريم أقرأ فى الإثبات : " إليه يصعد الكلم الطيب " " الرحمن على العرش استوى " وأقرأ فى النفى : " ليس كمثله شئ " " ولا يحيطون بشئ من علمه " " ولا يحيطون به علما " ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى " وماقاله " الجوينى " : " لقد خضت البحر الخضم وتركت أهل الإسلام وعلومهم - يقصد منهاج أهل السنة والجماعة من السلف - وخضت فى الذى نهونى عنه ، والأن - وهو يعانى سكرات الموت - إن لم يتداركنى الله برحمته، فالويل لى ، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمى"[1].

هل كان ندم هؤلاء تعاور على أن يغير من الوضع شيئا ؟ كلا ، فقد كان نتيجة هذه التجربة القاسية التى مارسها هؤلاء . واذا كان الأمر كذلك فهل يا ترى ننتظر نحن المعاصرين إلى أن نعانى التجربة من جديد حتى نعترف كما اعترفوا بفشل المناهج الكلامية ؟ أو أن العبرة هى التى تكفينا ، حتى نستأنف رسم منهاج صحيح ، هذا ما أطمئن إليه .

(١) الشيخ محمد بهجت البيطار : حياة شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٢٨ ، المكتب الاسلامى ، بيروت ، ١٩٦١ .

المنهج المقترح والدواعي إليه :

ينقسم الناس ازاء العقيدة الإسلامية قسمين كبيرين : قسم المؤمنين وهم الذين آمنوا بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا وبالقرآن دستورا لهذه الأمة . . . إلخ . وهؤلاء بدورهم، منهم عالى الايمان ، ومنهم متوسطه ، ومنهم ضعيفه ومنهم الغافل . ومواجهة هؤلاء إذا عنْ لهم اشكال يتصل بأصول الاعتقاد و ينبغى أن تراعى مقتضى الحال والارتكاز على حقائق الدين كما صورها القرآن الكريم وبينتها السنة الصحيحة، مع استخدام العقل المنفعل بالوحى. هذا هو الذى ينبغى أن يكون منهاج من يتصدى لتفهيم هؤلاء ما عسى أن يكون لديهم من مشاكل عقدية . ولا بأس هنا من الاستعانة بمنجزات العلم فى تأكيد قضية وجود الله ووحدانيته على النحو الذى سنورده بعد ، ولا بأس أيضا من بيان فشل الأيديولوجيا والمذاهب المخالفة للإسلام ، والتى قد ينبهر بها بعض ناقصى الثقافة ، كما سنبينه بعد أيضا إذا كان ذلك فى أوساط المثقفين وذوى الاطلاع الواسع والقدرة العقلية .

والقسم الثانى : أولئك الذين ظلوا فى ميدان الكفر والالحاد متشبثين بما هم عليه . هؤلاء ينبغى أن يكون المنهاج الذى يتعامل معهم ، يعمد أساسا إلى بطلان ما هم عليه من اعتقادات فاسدة بمنطق العقل الصريح ، وهذا يقتضى بالضرورة أن يكون المتصدى لهؤلاء خبيرا بالمذاهب والآراء والمعتقدات المخالفة للإيمان الصحيح ، مدركا للمآخذ التى يمكن أن تلاحظ عليها ، ثم يأتى بعد ذلك دور سوق العقائد الإيمانية فى شكل مقبول ، حسب مستويات هؤلاء ، فإن أذعنوا لمقتضى الأدلة التى تساق على صحة العقائد الدينية الإسلامية فقد احترموا عقولهم ، وانقذوا أنفسهم مما كانوا عليه. وأن ظلوا معاندين مكابرين مع وضوح الأدلة على فساد ما هم عليه وصحه مايدعون إليه فليس أمام الداعى إلا الإعراض عنهم ، تحقيق لقول الحق تبارك وتعالى فى شأن كل معاند مكابر: ﴿ فأعرض عمن تولي عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم﴾ (١)

وهكذا يتضح لنا أن هذا المنهج يبتغى توضيح الحجة البرهانية حسب مستويات الطالبين واقامتها على الجاحدين المكابرين ، حتى لاتكون لهم بعد ذلك حجة .

وأما دواعى وأسباب ظهور هذا المنهج فى حياتنا المعاصرة ، فإن ذلك يرجع إلى سببين واضحين :

اولا : عدم ملائمة مناهج المتكلمين القدماء للواقع الذى كان يحياه عامة المسلمين ، حيث تجاوزوا منهج القرآن الكريم ، السهل الواضح الملائم لكل المستويات ، إلى مناهج

(١) سورة النجم : آية ٢٩ .

مصطنعه ظهر فيما سبق فشلها فى كثير من القضايا وهذا السبب يراعى جانب القسم الأول من القسمين المشار اليهما قبلا ، قسم المؤمنين .

ثانيا: أم روح العصر يكسوها التقدم العلمى الهائل ، واطراد اكتشافاته الأمر الذى ظن معه بعض من الباحثين الغربيين وتبعهم فى ذلك بعض ضعاف الايمان من المسلمين. أن العلم قد حل كل شئ وأن عصر الايمان قد ولى . بينما رأينا – كما سنثبت بعد – أن اطراد العلم وتقدمه ، إنما يخدم قضية الايمان ويدعمها ، اذا سار العلم فى مساره الصحيح ، لأن العلم يكشف عن الظواهر ولا يفسرها ، كما لا يستطيع تعليلها،لأن ذلك طور فوق إدراكه ، طور الإيمان بقوة قاهرة قادرة ، فى ضوء الإيمان بها يمكن تعليل تلك الظواهر .

تطبيقات المنهاج المقترح فى حياتنا المعاصرة :

أولا : فى المجال الداخلى :

معرفة أصول العقيدة من الكتاب والسنة أمر سهل ، يستطيع أن يدركة كل عالم متى فتح عقله وقلبه لهما ، والأدلة التى ساقها القرآن على وضوح ما جاء من عقائد ووضوح بطلان ما رفضه منها ، لا تحتاج إلى مجهود كبير لادراكها . ومن المعلوم أن القرآن الكريم قد جاء بمنهاج ذى وجهين : أحدهما لهدم العقائد الباطلة ، حتى يطهر القلوب والعقول من أدرانها وشكوكها ، ولتكون مستعدة للحق وثانيهما لبناء العقيدة الصحيحة ، وهو فى هذين الوجهين يسوق أوضح الادلة وأقربها إلى الغاية ، لاتظهر عليها الصنيعة ولا التكلف ، وكيف لا يكون كذلك – وهو منهاج رب العالمين ، للناس أجمعين .

وفى الكتابات المعاصرة ، ظهرت كتب كثيرة تناولت مسائل العقيده واختلفت منازع الكاتبين ، حسب طريقتهم فى المعالجة ، وإن كانوا جميعا لم يبعدوا كثيرا عن منهج القران الكريم ، وسنختار – على سبيل – اتجاهين يمثل كل منهما عالمين من علمائنا الأجلاء :

الاتجاه الاول : الاتجاه التقريرى فى الكتابة . ويمثل هذا الاتجاه فى نظرنا كتاب العقيدة الإسلامية . للشيخ عبد الرحمن الميدانى ، وكتاب العقائد الإسلامية للشيخ سيد سابق ، إن الكتابين فى مجموعهما يعالجان أصول العقيدة من منظور إسلامى واضح ، ويستخدمان الأدلة العقلية لتعضيد الأدلة النقلية ، ولم يلجأ إلى طريقة المتكلمين القدماء المعتاصة ، ولم يثرغبار الجدل والمراء الذى ترهلت به كتب القدماء . ونحسب أن هذين الكتابين كافيان فى حق المسترشد من المسلمين على جميع مستوياتهم . إلا من ركب من الغرور والشطط من أرباب القلوب الضعيفة ، التى تلبس مسوح التكبر والتعالى .

الاتجاه الثاني : الاتجاه التقديرى فى الكتابة ، وهو الذى ينزع أصحابه منزعا وجدانيا فى كتاباتهم ، إذا يضيفون إلى جانب ما عليه العقيدة من حق ، أثرها فى حياة الأفرد والمجتمعات ، مبرزين دورها الواضح فى الحياة كلها ، بل نتائج ذلك فى الحياة الآخرة . ملوحين إلى سوء الحياة التى أدارت ظهرها للإيمان . وولت وجوهها شطر الحياة المادية ذات المتاع القليل والعرض الزائل، ويمثل هذا الاتجاه : الداعية الإسلامى الشيخ محمد الغزالى فى كتابه : عقيدة المسلم ، والداعية الإسلامى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى في كتابه : الإيمان والحياة ، والدكتور حسن الترابى فى كتابه : الإيمان وأثره فى حيا ة الفرد والمجتمع .

إن السمة الغالبة والقاسم المشترك بين هؤلاء هو توضيح أصول العقيدة كما ذكرها القرآن الكريم وبينتها السنة ، ودعمتها الأدلة العقلية الصريحة ، مضافا إلى ذلك ، تلك الشحنة الوجدانية الهائلة ، التى تحرك وجدان المؤمن وشعوره حتى يتحول الإيمان إلى قوة دافعة مبدعة ، تتجاوز الأمور المعرفية الباهتة التى يدركها كل من يقرأ كتب علم الكلام فى صورتها القديمة . إنها دراسات تحت ما اندرس من كتابات أسلافنا العظام الذين كانوا يكتبون بكل ملكاتهم ، ليوقظوا بما يكتبون مشاعر من يكتبون لهم ، هنالك يظهر أثر الايمان فى استقرار الحياة كلها ، فردية كانت أم اجتماعية . وحسب القارئ أن يقرأ موضوعا فى كتاب من كتب علم الكلام القديمة ، ويقرأ نفس الموضوع فى كتاب من الكتب المشار إليها ليدرك بنفسه وبتجربته الخاصة صحة ما تذهب إليه.[1] .

ونحسب أن هذه الكتابات وتلك ، يمكن أن يتعدى أثرها واقع المسلمين إلى غيرهم من أصحاب الديانات والنحل الأخرى ، متى قرأوها بعقول صريحة ، ونفوس متحررة من أسر الإلف والعادة والتقاليد الباليه والتعصب الأعمى .

ثانيا : فى المجال الخارجى :

نقصد بالمجال الخارجى موقف المفكرين فى الأديان عموما من الملحدين والزنادقة وأصحاب المذاهب المادية ، وكذلك الذين يرون عدم أحقيه الاسلام فى أن يكون دينا عاما خاتما للأديان ، أو عدم صحته مطلقا من أصحاب الدينين المحرفين من اليهود والنصارى .

والمنهج الذى ينبغى أن يتبع مع الأولين من الملحدين والماديين يقوم أساسا على بيان تهافت الموقف المادى من قضية الإيمان ، وهو لا شك موقف متهافت ، لأن أصحابه لا دليل معهم سوى مجرد الرفض ، وإذا غلفوا رفضهم بأحقية العلم وبطلان الإيمان ،

(١) ومن الرسائل التى جمعت بين الاتجاهين معا : رسالة العقائد للمرحوم الشيخ حسين البنا .

فيعمد المنهج إلى بيان أن العلم لا يضاد الإيمان ، بل يقويه ويدعمه ، وتقوم هذه المسألة على أن العلم فى حقيقته يكشف عن القوانين التى تحكم الظواهر ، مادية كانت أو نفسية أو اجتماعية ، واذا كانت هذه القوانين حقائق موضوعية ، لا ترجع إلى نفس الظواهر ، بل هى توضح لها فإن معنى ذلك أنها موجودة لا لذاتها بل لقوة أو جدتها خضوعا لبدهية "السببية" ونحسب أن هذا المنهاج يتعامل مع جميع التصورات المادية بكل مدارسه ومنطلقاته . وأما مواجهة أصحاب الأديان المحرفة المبدلة فانما يكون ببيان طبيعة ما آلت إليه أديانهم بعد التحريف والتبديل ، من حيث عدم موافقتها للعقل والمنطق الصحيح والفطرة السليمة ، والقرآن الكريم قد أرشدنا إلى كيفية التعامل مع هؤلاء ، حين كفر من قال ان عزيرا ابن الله من اليهود ومن قال أن المسيح ابن الله من النصارى . ثم أبطل دعوى اليهود فى مواقف متعددة منها عندما ادعوا انهم لن تمسهم النار إلا أياما معدودات قال لهم : ﴿**قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون**﴾ وعندما ادعى اليهود والنصارى أنهم أبناء الله وأحباؤه قال لهم : ﴿ **قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق** ﴾ آخر المواجهات التى ذكرها القرآن الكريم .

وسنشير بشئ من التفصيل إلى أعمال بعض الكاتبين الإسلاميين وغيرهم من المعاصرين التى يمكن ان تكون تطبيقا للمنهج الذى نريده ، من ذلك .

١- ما كتبه العلامه المسلم وحيد الدين خان فى كتابيه : الإسلام يتحدى والدين فى مواجهة العلم .

٢- ما كتبه العلامه الدكتور محمد إقبال فى كتابه : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام.

٣- ما يكتبه المفكر المسلم الشيخ أبو الحسن الندوى ، ونخص من كتبه كتاب : الصراع بين الفكرة الغربية والفكرة الإسلامية .

٤- ما كتبه المرحوم الأستاذ الدكتور محمد البهى فى كتابه : تهافت الفكر المادى التاريخى.

٥- ما كتبه المفكر المسلم الدكتور عماد الدين خليل عن : تهافت العلمانية .

٦- ما كتبه المفكر المسلم محمد قطب فى كتبه : الإنسان بين المادية والإسلام ، وشبهاه حول الإسلام ، ومذاهب فكرية معاصرة .

٧- ما كتبه الدكتور طارق حجى عن : الشيوعية فى الميزان .

٨- ما كتبه المرحوم الشيخ نديم الجسر حول : قصة الإيمان بين الدين والفلسفة والعلم .

٩- ما كتبه الأستاذ محمد فريد وجدى فى موضوع : على أطلال المذهب المادى .

١٠- مجموعة البحوث التى ترجمها الدكتور الدمرداش سرحان بعنوان : الله يتجلى فى عصر العلم .

١١- ما كتبه المرحوم العلامة أبو الأعلى المودودى في كتابه : نحن والحضارة الغربية ، ورسالته الصغيرة : الإسلام والمدنية الحديثة .

وقد تكون بعض هذه الكتابات غير مباشرة فى معالجة قضايا العقيدة، غير أنها فى مجموعها ، ترصد الفكر المنحرف وتبين عورته من منظور العقيدة الإسلامية الصحيحة، والعقل الحر المحايد ، وفى نفس الوقت ذات رؤية ثاقبة لمنجزات العصر العلمية .

وسنختار عملين يبرزان أن العلم فى تقدمه ، أنما يكون سندا للإيمان وتدعيم له وليس انفجارا معرفيا فى وجهه كما يقول الماديون .

العمـل الأول : الإسلام يتحدى

يتبع المؤلف فى هذا الكتاب المنهاج العلمى الصحيح ، فيستعرض فى الباب الأول قضيه معرض الدين ، والأساس التى قامت عليها المعارضة ، إذ يتصور هؤلاء الملحدون من العلماء ان الدين شئ لا حقيقة له ، وهو مظهر للغريزة الإنسانية الباحثه عن حقائق الكون ، والتى تحاول تفسيره وان الوقت قد حان لإعادة النظر فى جميع ما خلفه الأجداد حول الكون والإله .

يذكر رأى : " أوجست كونت " فى المراحل الثلاث لتطور الفكر البشرى : المرحلة اللاهوتية وهى التى فسرت الأحداث بإسم " الإله " والمرحلة الميتافيزيقية ، وفيها فسر الإنسان الأحداث باسم عناصر خارجيه لا يعلمها ، ولكنه لا يذكر اسم الإله ، والمرحلة الوضعية ، وهى التى يفسر الإنسان فيه الأحداث باعتبارها عناصر خاضعة لقوانين عامه ، يمكن ادراكها بالمطالعة او بالمشاهدة العلمية ، وفى هذه المرحلة لا تذكر "الأرواح والالهة والقوى المطلقة "

والحقيقة فى نظر هؤلاء الماديين ليست إلاشيئا يمكن فحصه وتجربته علميا . ولما كان الدين قد قام على حقيقة لا سبيل إلى فحصها علمياً فهو باطل ، وموقف كل الأديان أشبة بموقف من يكتب شيك لا رصيد له فى المصرف وظهرت أفكار علمية قال بها أناس لهم شهرتهم تمحو دور الدين فى مكتشفاتهم . فإسحق نيوتن يدعى انه لا وجود لاله يحكم النجوم ولابلاس يدعى أن النظام الفلكى لا يحتاج فى تفسيره إلى أى أسطورة لاهوتيه. ويمكن حصر الأسس التى قامت عليها معارضته الدين فى ثلاثة، هى :

الأساس الأول : فى ميدان الدراسات البيولوجية . لقد انتهت بحوث "نيوتن " ومن أتى بعده إلى القول بأن الكون فى صيرورته مرتبط بقوانين ثابتة ، هذه القوانين طبيعية داخلية . وهذه الفكرة تعترف بوجود آله حرك الكون الحركة الأولى ، وانتهى دوره عند هذا الحد وضرب " والتر " مثلا لذلك ، بالساعة يرتب صانعها آلاتها الدقيقة فى هيئة خاصة ، ويحركها ثم تنقطع صلته بها ، غير أن " هيوم" تخلص من فكرة وجود الاله هذا ، فقرر : " لقد رأينا الساعات وهى تصنع فى المصانع ، ولكننا لم نر الكون وهو يصنع ، فكيف نسلم بأن له صانعا " (١) .

الأساس الثاني : فى ميدان علم النفس ، وفيه يفسرون الشعور الدينى بأنه منبثق من اللاشعور الذى هو مخزن الأفكار التى تمر بالإنسان وينساه والتى تخطر على القلوب فى ظروف غيرعادية . وقد توصل "فرويد " إلى أن اللاشعور قد يقبل أفكار فى الطفولة، وتؤدى إلى أعمال غير عقلية وهذا ما يحدث بالنسبة للعقائد الدينية ، ففكرة الجحيم والجنة مثلا ، ترجع إلى صدى الأمانى التى تنشأ لدى الإنسان فى طفولته ، ولكن لم تسنح الفرصة لتحقيقها ، فتبقى دفينة فى اللاشعور، ثم يفرض اللاشعور بدوره حياة أخرى يتيسر له فيها ماكان يتمناه " وينتهى علم النفس إلى القول : (ليس الآله سوى انعكاس للشخصية الإنسانية على شاشة الكون وما عقيدة الدنيا والآخرة إلاصورة مثالية للأمانى الإنسان ، وما الوحى والإلهام إلا اظهار غير عادى لأساطير الطفولة المكبوته " (٢).

الأساس الثالث : فى ميدان التاريخ : ويفسر ظهور الدين تاريخيا بأى الإنسان اخترعته اختراعا ، عندما أحس بالقوى الطبيعية من حوله كالزلازل والأعاصير وتخيفه وتزعجه، فلم يجد له مرفأ يأوى إلى أمنه سوى اختراع فكرة الدين ، وهى فكرة مفترضة، وليست واقعا حقيقيا . وقد أضافت دائرة معارف العلوم الاجتماعية تفسيرات أخرى غير ما سبق لتفسير ظهور الدين ، إذا تقرر : " أنه بجانب المؤثرات الأخرى التى ساعدت فى خلق الدين فإن إسهام الأحوال السياسية والمدنية عظيم جدا فى هذا المجال ، إن الأسماء الالهية وصفاتها خرجت من الأحوال التى كانت تسود على ظهور الأرض، فعقيدة كون الإله " الملك الأكبر صورة أخرى للملكية الإنسانية ، كذلك الملكية السماوية صورة طبق الأصل للملكية الأرضية .

وكان الملك الأرضى القاضى الأكبر فأصبح الإله يحمل هذه الصفات ، ولقب "بالقاضى الأكبر الأخير " الذى يجازى الإنسان على الخير والشر من أعماله إذن الدين فى نظر هؤلاء قد جاء نتيجة تعامل خاص بين الإنسان وبيئته، كما صرح بذلك

---

(١) الاسلام يتحدى : ص ٢٦، ٢٧ ط تاسعة ، سنه ١٩٨٥، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٨ .

"جوليان هكسلى " وأن الإنسان قد خلق هذا الدين وأتم خلقه ، فى حالة جهله وعجزه عن موجهة القوى الخارجية " (١)

وفى هذا الميدان نعثر على من يفسر ظهور الدين فى ضوء العوامل الاقتصادية ، كما هو الحال لدى الشيوعية ، وأنه خدعة النظام البرجوازى الاستعمارى القديم لأولئك المطحونين من الفقراء الذين سلبوا حقوقهم الاقتصادية ، مصورين لهم أن قناعتهم فيما عند الله خير مما ضاع منهم ، وفى هذا يقول لينين فى الخطاب الذى ألقاه فى المؤتمر الثالث المنظمة الشباب الشيوعى فى أكتوبر سنه ١٩٢٠ : " إننا لا نؤمن بالإله ، ونحن نعرف كل المعرفة أن أرباب الكنيسة والاقطاعيين والبرجوازيين لا يخاطبوننا باسم الإله إلا استغلالا، ومحافظة على مصالحهم ، أننا ننكر بشدة جميع الأسس الأخلاقية التى صدرت عن طاقات عن وراء الطبيعة غير الإنسان ، والتى لا تتفق مع أفكارنا الطبقية . ونؤكد أن كل هذا خداع ومكر ، وهو ستار على عقول الفلاحين والعمال ، لصالح الاستعمار والإقطاع " (٢)

هذه هى الأسس التى بنى عليها معارضو الدين معارضتهم ، صورت بأمانة من واقع وجودها لدى أرباب هذه التيارات : العلمية التجريبية . النفسية والاجتماعية التاريخية والاقتصادية . والان نرى ما يمكن ان يوجه إليها من نقض ودحض .

نقض الأساس الأول : لعل أهم ما يمكن أن يوجه إلى هذا الأساس من " نقض" هو الفرق الهائل بين ما يمكن أن يجيب به العلم على ما يوجه إليه من أسئلة ، وما يمكن أن يجيب به الدين ، مما يتضح معه أن قصور العلم فى جانب تعليل الظواهر ، يعنى أن هناك قوة خارجة عن نطاق العلم . هى التى يمكن أن تعلل بها هذه الظواهر ، وهنا يظهر لنا أن الطبيعة حقيقة من حقائق الكون ، وليست تفسيرا له كما يزعم الماديون، ومايأتى العلم من كشوف ، لا يتعلق إلا بالهيكل الظاهرى للكون ، وأن العلم يفصل ما يحدث ولا يفسره تفسيرا علميا. إن مضمونه إجابة على السؤال : ما هذا ؟ وليس لديه اجابه عن السؤال " لماذا ؟ "، لقد صدق ما قاله العالم الأمريكى "سيل " : (ان الطبيعة لا تفسر شيئا من الكون ، وإنما هى نفسها بحاجة إلى تفسير" . ويقول أيضا فى هذا المقام : " كانت العملية المدهشة فى صيرورة الغذاء جزاء من البدن تنسب من قبل إلى الإله ، فأصبحت اليوم بالمشاهدة تفاعلا كيماويا ، ولكن هل أبطلت هذه العملية وجود الإله ؟ كلا وإلا فأين القوة التى اخضعت العناصر الكيماوية لتصبح تفاعلا مفيدا ؟... إن الغذاء بعد دخوله فى الجسم الإنسانى يمر بمراحل كثيرة نظام دقيق ، ومن المستحيل ان يتحقق وجود هذا النظام المدهش بإتفاق محض ، فقد صار

(١) نفس المصدر : ص ٢٩ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٠ .

حتما علينا بعد هذه المشاهدات ، أن نؤمن بأن الله يعمل بقوانينه العظمى التى خلق بها الحياة "

ويستشهد العلامة وحيد الدين خان بقول العالم الأمريكى المذكور الذى يقول فيه: "لو أنك سألت طبيبا : ما السر وراء إحمرار الدم ؟ لأجاب لأن فى الدم خلايا حمراء، حجم كل خليه ١/٧٠٠ من البوصة ولو سألته : لماذا فى هذه الخلايا مادة تسمى "الهيموجلوبين " وهى مادة تحدث لها الحمرة حين تختلط بالأوكسجين فى القلب ولو سألته : من أين تأتى هذه الخلايا التى تحمل الهيموجلوبين " ؟ لأجاب : انها تصنع فى الكبد . ولو سألته : كيف ترتبط هذه الأشياء الكثيرة من الدم والخلايا والكبد بعضها ببعض ارتباط كليا ، وتسير نحو أداء واجبها المطلوب بهذه الدقة الفائقة ؟ لأجاب هذا ما نسمية بقانون الطبيعه ، ولو سألته : ما المراد بقانون الطبيعة هذا ؟ لأجاب : الحركات الداخلية العمياء للقوى الطبيعية والكيماوية. ولو سألته : لماذا تهدف هذه القوى دائما إلى نتيجة معلومة وكيف تنظم نشاطها، حتى تطير الطيور فى الهواء ، ويسبح السمك فى الماء ويعيش الانسان فى الحياة ، بجميع ماليده من الامكانات والكفاءات العجيبة المثيرة ؟ لأجابك : لا تسألنى عن هذا ، فإن علمى لا يتكلم إلا عن ما يحدث ،وليس له ان يجيب لماذا يحدث.

من هذا نستنتج :

١- أن العلم له مجاله : وهو تحليل الظواهر ، ولا يستطيع تعليلها كما نطق بذلك أساطينه واذا كانت الظواهر تحتاج بالضرورة إلى التعليل، فإن ما يتكفل بذلك هو الدين ، وليس العلم .

٢- أن القوانين الطبيعية التى تحكم عالم المادة ، لا يمكن أن تكون ذاتيه لها ، لأنها لا تستطيع ان تخلق لنفسها شيئا ، وبما أنها موجودة وجودا واقعا. فإن هذا يدل على أن لها مقننا هو " الله " .

٣- أن العلم فى اطراده وتقدمه لا يكشف إلا عن حقائق جزئيه من الكون . هو بعض عالم الشهادة ، وعدم إدراك العلم ، لما وراء العالم المحس ، ليس علما بالعدم ، كما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية ، فدل ذلك على أن وراء أطوار العلم مناطق أوسع وأرحب ، المتكفل ببيانها والحديث عنها هو الدين وحده .

وقد كان بوسعنا ان نتظاهر مع عالمنا " وحيد الدين " بعرض كثير من الأقوال التى قررها العلماء التجريبين فى هذا المقام والتى تدل من غير شك على قصور العلم فى تعليل الظواهر ، ولكن حسبنا هذه الإشارات ، لأننا قد نتوسع أكثر قليلا عند عرضنا للنموذج الثانى من الكتب التى اخترناها من بين الكتب التى تبنى منهاجا جديدا فى مجال الدراسات العقدية .

نقض الأساس الثانى : يلاحظ على هذا الأساس ما يلى :

١- ان الاستدلال بأن الإله والاخرة قياس للشخصية الإنسانية وأمانيها على مستوى الكون لاوجه للربط بينه وبين إنكار الإله ، ومن ثم إنكار الدين وإذن فأى دليل مع هؤلاء المفكرين يثبت أن تلك الأمانى ليست إلا صدى لخيالات وأوهام لا حقيقية لها.

٢- إن القول بأن الذهن الإنسانى يحتفظ بأفكار قد تظهر فيما بعد فى صورة غير عادية قول صحيح فى ذاته ، ولكن هل يمكن أن ينهض كدليل على رفض الدين ؟ كلا . انه يعتبر استدلالا غير عادى من واقع عادى ، فهو أشبه بمن يشاهد مثالا يصنع صنما فيصرخ قائلا : هذا هو الذى قام بعملية خلق الإنسان .

٣- من معايب الفكر الحديث وبخاصة لدى أصحاب هذا الاتجاه، انه يستنبط من حادث عادى ، دليلا غير عادى وهذا منهاج معيب من الناحية المنطقية .

٤- اللاشعورية عند الإنسان – من الوجهة العملية – فراغ فى أصله ، حيث لايختزن فيه شئ قبل مولد الإنسان . وهو لا يختزن إلا معلومات ووقائع شاهدها الإنسان فى حياته ولو مرة واحدة . ومن المستحيل إن يختزن حقائق لم يعلمهامن قبل . ومن المدهش حقا ان الدين الذى جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، يشمل على حقائق أبدية ، لا يمكن أن تخضع للحس ، وبالتالى لا يمكن أن تكون مختزنة فى اللاشعور . والسؤال الحاسم هنا :كيف يتأتى المنكرين أن يرفضوا حقائق لا تخضع للشعور وبالضرورة لا تختزن فى اللا شعور ؟ انه رفض لحقائق لا تخضع لتصورهم وتفسيرهم لحقيقة الدين ومنبعه ، وهو تصور خاص ، لم يقم على أساس علمى صحيح ، لأن تفسير نشأة الدين ليس كما يتصورون.(١)

نقض الأساس الثالث : ويلاحظ أن الذين يرفضون الدين بناءً على هذا الاساس مايأتى :

١- أنهم لا يدرسون الدين دراسة حقيقية موضوعية وبمنهج صحيح ، ولهذ يبدو لهم كأنه شئ غريب .

٢- أنهم يعممون أحكامهم ، بحيث تشمل كل الممارسات والأفكار التى تنسب إلى الدين ، أى دين ، دون فحصها لمعرفة الصحيح منها من غيره ، فى أى مرحلة من مراحل التاريخ ثم يتأملون فى ضوء هذا المحصول حقيقته . وكأن الدين فى نظرهم حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقة خارجية فوق الإنسان والمجتمع .

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٥

٣- لما كان الدين فى نظرهم عملا اجتماعيا ، خضع فى ظهوره لأسباب اقتصادية واجتماعية فإن منهج البحث فيه عن حقائقه لا يتجاوز منهج البحث فى العلوم الأخرى التى تنشأ فى المجتمع ، وهذا خطأ واضح فى تصورهم للدين ، وبالتالى فى منهج البحث فيه . أن الدين حقيقة واحدة فى ذاتها قد يقبلها المجتمع وقد يرفضها ، وقد يقبلها قبولا ناقصا، ولكنه يبقى على كل حال علما على حقيقة خارجة عن ان تكون أثر لعوامل اجتماعية واقتصادية [1].

هذه بإختصار الردود التى توجه بها العلامه المسلم وحيد الدين خان إلى معرض الدين، وهى فى مجموعها تدل على أن هؤلاء قد رفضوا الدين فى ضوء نظرتهم إلى حقائق ناقصة وجزئية لا يتصل بعضها بموضوع الدين مطلقا واعتقدوا أن الدراسة العلمية الحديثة قد أبطلت الدين و على حين أننا لو نظرنا إلى الواقع جملة وتفصيلا ، فسوف نصل إلى نتيجة تختلف عن دعواهم كل الاختلاف . والدليل على ذلك أن كثيرا من أصحاب العقول الممتازة ، بعد أن تركت الدين، أخذت تهذى بكلمات لا حقائق وراءها ، والسجل الذى أنتجه هؤلاء يشتمل على خراقات وآراء متناقضة ، وعلى أدله أشبه بالسفسطة . من ذلك ما قاله " برتر اندرسل " : والإنسان وليد عوامل ليست بذات أهداف ، إن بدأه ونشوءه ، وأمانيه ومخاوفه ، وحبه وعقائده كلها جاءت نتيجة ترتيب رياضى اتفاقى فى نظام الذرة ، والغير ينهى حياة الإنسان ولا تستطيع قوة احياءه، ان هذه المجهودات الطويلة والتضحيات ، والأفكار الجميلة والبطولات العبقرية، كلها سوف تدفن إلى الابد مع فناء النظام الشمسى ، ولولم تكن هذه الأفكار قطعية ، فإنها أقرب ما تكون إلى الحقيقة حتى أن أية فلسفة تحاول إنكارها ستلقى فناءها تلقائيا .[2] ونقول : اليس فى قول " برتر اندرسل " تعصب مقيت يرجح التفسير المادى للحقائق على غيره من التفسيرات الأخرى المحتملة ، كما يقول العالم الإنجليزى " السير جيمس جينز " فى كتابة الممتاز " عالم الأسرار" ثم ما قيمة الحياة كلهافى ضوء هذا التفسير المظلم ، الذى يغلق كل أبواب الخير والأمل والتفاؤل أمام الإنسان . فيجعل مصيره على هذا الشكل المزرى ؟ وأى قيمة يمكن ان تستقر فى حياتنا لنميز بها بين الطيب والخبيث ؟ ثم أخيرا كيف نقبل هذا المصير الذى يسوى فى نهايته بين الأسوياء والأشقياء أو بين الصالحين والطالحين ؟ أن التفسير المادى للحياة ، انما يذهب بقيمها الجمالية ، ويحولها إلى ظلام دامس . ويجعل الإنسان فيها ترسا فى آله ميكانيكية ، لا روح فيها ، اللهم إلا أداء عملها النمطى وحتى تستوفى عمرها الافتراضى.

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٧، ٢٨

(٢) نفس المصدر : ص ٤١

إن اختيار " رسل " ليكون نموذجا لهؤلاء النفر الذين رفضوا الدين اختيار له دلالته العميقة ، لان نبوغه العلمى ، وبخاصة فى مجال الرياضات ، لم يفده شيئا ، عندما تنكب الطريق الصحيح فى النظر إلى الدين والحياة . وفى المقابل نطالع كثيرا من آراء الباحثين الممتازين تعيد الأمل والاشراق إلى النفوس من جديد لانها اهتدت إلى النظرة الصحيحة للدين ، وانتهجت منهاجا حقيقيا فى بحثها العلمى ، وهو ما سنتحدث عنه الان فى الكتاب الثانى .

العمل الثانى : الله يتجلى فى عصر العلم :

هذا الكتاب ترجمة لمجموعة من البحوث العلمية قام بها أصحابها ، فى ميادين مختلفة من العلم بلغت ثلاثين بحثا ، لعلماء أجلاء لهم أقدام راسخة فى مجال اختصاصاتهم وبالضرورة لابد ان تكون النتائج التى توصلوا حاسمة فى موضوعنا . وكل هذه النتائج فى مجموعها تقرر أن الدين حق ، وأن الإيمان بوجود قوة عظمى ، هو حقيقة علمية عقلية بجانب كونها حقيقة وجدانية شعورية . وهى فى نفس الوقت رد مباشر على أولئك الذين يزعمون أن الدين لاحقيقة له . حين نظروا إلى القضية بأدوات قاصرة وأفهام كليلة .

ولو ذهبنا نستعرض النتائج التى انتهى اليها هؤلاء لطال بنا الحديث ولكننا سنجتزئ نتائج بعض البحوث ، لنستخلص منها ما يمكن ان يفيده التقدم العلمى فى ميدان الدين والإيمان . وليتبين لكل ذى عقل أن الرافضين للدين بحجة التقدم العلمى ، قد أخطأوا علميا بجانب ارتكاسهم الدينى .

من البحوث التى اخترناها : نشأة العلم ، هل هو مصادفة أو قصد ؟ لعالم الطبيعة البيولوجية " فرانك آلن" يقول فيه " كثيرا ما يقال ان هذا الكون المادى لا يحتاج إلى خالق ، ولكننا اذا سلمنا بأن هذا الكون موجود فكيف نفسر وجوده ونشأته " ثم يستعرض احتمالات نشأة الكون على الوجه الاتى :

١- أن يكون هذا الكون وهما وخيالا ، وقد قال ذلك " سير جيمس جينز" .

٢- النشرة التلقائية الذاتية . (المصادفة) من العدم المحض ، وقد قال ذلك بعض الباحثين .

٣- الأزلية المطلقة، يعنى أن يكون العالم من مادة قديمة تحركت بذاتها فأصبحت كونا - وهو مذهب الماديين عموما .

٤- أن يكون له خالق مدير حكيم قادر . وهو قول المؤمنين من الباحثين .

والاحتمالان الأول والثانى ساقطان ، فأما الأول فلأنه يتعارض مع الوجود الحقيقى للكون ، وهذا التفسير يرجع إلى إحساس من يقول به ، لا إلى الواقع فى ذاته . وأما الثانى ، فباطل كذلك ،لانه يتعارض مع مبدأ " السببية " وهو مبدأ بدهى.

وأما الاحتمال الثالث ، فإنه باطل كذلك ، لأن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن عناصر هذا الكون تفقد حرراتها ، وأنها سائرة حتما إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هى الصفر المطلق . أما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة ، والأرض الغنية بأنواع الحياة ، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معينة ، فهو إذن حدث من الأحداث، ومعنى ذلك انه لابد لأصل الكون من خالق أولى ليس له بداية ، عليم محيط بكل شئ قوى ليس لقدرته حدود ، ولابد أن يكون هذا الكون من صنع يديه " (١)

ومن تلك البحوث أيضا ، آخر بعنوان : " الأدلة الطبيعية على وجود الله " كتبه "بول كلارنس ايرسولد " أستاذ فى الطبيعة الحيوية . يستهل بحثه بهذا الاعتراف : "وقد لمس الناس عامه – سواء بطريقة عقلية فلسفية أو روحانية – أن هنالك قوة فكرية هائلة، ونظاما معجزا فى هذا الكون ، يفوق ما يمكن تفسيره على أساس المصادفة أو الحوادث العشوائية ، التى تظهر أحيانا بين الأشياء غير الحية ، التى تتحرك أو تسير على غير هدى "

ونقض فكرة المصادفة أو العشوائية كتفسير لنشأة الكون ، يعنى ضرورة التعليل المقبول، الذى يفرض على العقل ، واذا كان جمهور العلماء التجريبيين يدركون أن وسائلهم وان كانت تستطيع أن تبين لنا بشئ من الدقه والتفصيل كيف تحدث الأشياء ، فإنها لاتزال عاجزة عن أن تبين لنا لماذا تحدث ؟ إن العلم والعقل الإنسانى وحدهما لن يستطيعا أن يفسرا لنا لماذا وجدت الذرات والنجوم والكواكب والحياة والإنسان ..وعلى الرغم من أن العلوم تستطيع أن تبين لنا نظريات عن السديم ومولد المجرات والنجوم والذرات ، وغيرها من العوالم الأخرى ، فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة والطاقة التى استخدمت فى بناء هذا الكون أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالى . اذن التفكير المستقيم والاستدلال السليم يفرضان على عقولنا قضية وجود الله (٢) . وينهى الباحث حديثه بقوله : "وبرغم أننا نعجز عن إدراكه إدراكاً مادياً أو وصفه وصفاً مادياً ، فهنالك ما لا يحصى من الأدلة المادية على وجوده تعالى ، وتدل أياديه فى خلقه على انه العليم الذى لا نهاية لعلمه ، الحكيم الذى لا حدود لحكمته، القوى إلى أقصى حدود القوة " (٣)

---

(١) الله يتجلى فى عصر العلم : ص ٦ ط ثالثة . القاهرة سنه ١٩٦٨.

(٢) نفس المصدر : ص ٣٥،٣٦ .

(٣) نفس المصدر : ص ٣٦

يظهر مما سبق أن هذا المفكر وان لم يستقصى كثيرا من الأدلة ، كما رأينا لدى الكثيرين من أمثاله الا انه قال فصل الخطاب فى قضية الرد على المعارضين ، حين قرر ان " الله " سبحانه وتعالى موجود وهو فوق التصور الانسانى العاجز ، لماذا كان الانسان منا يعجز عن ادراك كثير من المعانى الروحية ، واقربها إلى ذاته " روحه هو " اللهم الا فى حدود خبرته ، فكيف يتصور ان " الله " " المطلق " يمكن أن يخضع للحس والتجربة حتى يعترف به هؤلاء المعارضون ؟

وقد لفت نظرى وأنا أطالع الكتاب الذى معنا . بحث فى غاية الأهمية والجرأه ، اعتمد صاحبه على بيان الطريقه العلمية التى ينبغى ان تتبع فى البحث ، ثم كشف عن تورط بعض الباحثين فى ميدان العلوم التجريبية حين يتجاوزون هذه الطريقه ، خضوعا لضغوط سياسية أو دينية غير صحيحة ، أو أن يكونوا واقعين تحت تأثير الإلف والعادة والتعصب لما هم عليه من معارضة للدين ، لا تقوم على أساس صحيح. وعنوان البحث: استخدام الأسلوب العلمى . ومؤلفه " ولتر أوسكار لندبرج" عالم الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية .

والطريقة العلميه الصحيحه التى تصل بنا إلى الإيمان هى :

١- ملاحظة العالم لبعض الظواهر التى يقع عليها اختياره.

٢- تسجيل هذه الظواهر .

٣- الربط بين ملاحظاته والنتائج التى توصل إليها من سبقه فى مجال بحثه حتى يمكنه الحصول على النتائج أو فروض جديدة .

٤- ان يستنبط من ملا حظاته والنتائج السابقة ما يمكن أن يكون تفسيرا للظاهرة ، ودور التنبؤ هنا دور أساسى ، والاستنباط هو الذى على ذلك .

إن الطريقة العلمية هذه تقوم على أساس انتظام الظواهر الطبيعية ، والقدرة على التنبؤ بها فى ظل هذا الانتظام . وانتظام الظواهر والقدرة على التنبؤ . هما الأساسان اللذان تقوم عليهما الطريقة العلمية ، وهما فى الوقت ذاته أساس الايمان بوجود الله ، إذ كيف يتسنى أن يكون هنالك كل هذا الانتظام ، وأنى يتسنى لنا أن نتنبأ بهذه الظواهر ما لم يكن هنالك مدبر مبدع ، وحافظ لهذا النظام العجيب ؟ (١) إن هذه الطريقة فى الاستدلال تذكرنا بما انتهى إليه بعض مفكرى الإسلام ، حين استدلوا على وجود الله بوجود هذا النظام الكونى ، والعناية الفائقة بهذا الكون (٢) .

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٢، ٣٣ .

(٢) ابن رشد / الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠ ، تحقيق د/ محمود قاسم ط ، القاهرة

هذه بعض شذرات ، أخذتها من بعض البحوث التى أخرجها مجموعه من العلماء الإثبات فى مجالات العلوم التجريبية ، والتى يمكن أن نستخلص منها :

أولاً : ان العلوم التجريبية ، بل والانسانية كذلك ، تكشف كل يوم عن الجديد من القوانين والحقائق التى تؤكد وجود الحقيقة الكبرى " الله " وأن دعاوى معارضى الدين عارية عن الصحة ،لأنها عارية عن الدليل.

ثانياً : إن فشل معارضى الدين فى اثبات صحة موقفهم ، استغل من قبل بعض المنظمات السياسية والمؤسسات الدينية لصالح طوائف بعينها ، يهمها أن يظل الدين الصحيح بعيدا عن التأثير فيمن يفرضون سلطانهم عليهم ، وأن تبقى فوضى الالحاد هى عقيدة هؤلاء.

ثالثاً : ان الخضوع للهوى والبعد عن المنهاج العلمى ، والتعصب المقيت للأعراف والتقاليد الشاذة ، كان من العوامل التى أسس عليها معارضو الدين مواقفهم .

رابعاً : إن موجة الإلحاد التى رأيناها فى الغرب فى القرن الماضى ، والتى كانت نتيجة مباشرة للتقدم العلمى فى المجالات المختلفة ، لا يمكن أن تكون تعبيرا عن الروح العامه التى يحياها الإنسان الغربى، انها يمكن أن توصف بالإلحاد الفكرى ، الذى لا يتجاوز العقل إلى الروح ، وقد يكون هذا مظهرا من مظاهر الغرور الكاذب الذى ينشأ لدى الإنسان من أثر توهجه العقل وفى غيبة تلك الروح ، حتى اذا ما ظهرت عوامل إحياء هذه الروح من جديد ، تبين لمثل هؤلاء أن ما كانوا عليه من قبل لم يكن إلا سرابا يحسبه الظمآن ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئا . ولعل خير دليل على ما أقول ما صرح لى به المفكر المسلم الدكتور رشدى فكار فى جلسة خاصة ، من أنه زار الفيلسوف الوجودى المعروف " جان بول سارتر " وهو على فراش الموت ، فقرر أمامه إنه لو استقبل من أمره ما استدبر ، لانتهج نهجا آخر فيما يتعلق بعلاقته بالدين . يقوم على الايمان ، وشفع اقراره هذا باعطاء مفكرنا رسالة صغيرة ، مكتوبة باللغة الفرنسية عنوانها: "الارتداد " وتعنى بلغة الاسلام " التوبة " وليس لنا ان نتعجب من هذا الموقف فأمثلته كثيرة ومتعددة ، لعل أظهرها ، ما عرف عن نهاية "ماكس" وما سمعناه عن قصة إسلام المفكر الفرنسى المسلم "جارودى" إن هذا الذى حدث ويحدث يؤكد ما قاله الحق تبارك وتعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم : " إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء ..." (١)

تقويم هذه التجربة المنهجية في ضوء حقائق الان :

نسوق هنا الحقائق الاتية :

١- الإسلام هو التعبير النهائى والأخير لاتصال السماء بالأرض، ودليل هذه الحقيقة هو طبيعة هذا الدين ، وما جاء به من أحكام : عقدية وعملية وأخلاقيه ، هى فى

(١) سورة القصص : آية ٥٦

تحليها النهائى ، منجاة للانسان من أى انحراف أو ضلال ، كما أن فى مجموعها العام ، لصالحه هو .

٢- الإسلام يجعل من أساسيات الايمان به " العقل " كما يجعله أساس التكليف بأحكامه التفصيلية لكل من آمن به ، قبل أن يبلغ درجة النضوج العقلى .

٣- الإسلام دين عالمى فى نطاقى الزمان والمكان ، وهذه العالمية تقتضى أن يكون له حكم على كل الظواهر الفكرية والسلوكية ، لدى البشر جميعا ، بما يتلاءم مع استعداداتهم وقدراتهم ، وإلا ظل محصورا فى نطاق يخالف طبيعته العامة .

٤- جعل الإسلام الفيصل بين الحق والباطل هو البرهان الجلى الواضح ، أما ما دون ذلك مما يظنه الناس دليلا ، هو ليس كذلك فهو ساقط من حسابه وأن اصحاب هذه المواقف لا يقولون إلا بالظن وما تهوى الأنفس .

٥- أودع الله آياته الدالة على صدق وجوده وعظمته فى كتابة المسطور وكونه المنثور، وحض العقل على اكتناه أسرار كتابه وكونه ، فضلا عن آفاق النفس الحافلة بكل دلائل العظمة لله رب العالمين .

٦- القوانين التى تحكم عالم المادة وعالم الأحياء ، سنن ألهية ، فى الكشف عنها تأكيد وتدعيم للايمان ، متى انتهج الباحثون المنهاج العلمى الصحيح . وفى هذا ما يؤكد ان التقدم االعلمى ، ليس خطرا على الدين ، كما يزعم الملحدون .

٧- ان الروح الكونية العامة روح مؤمنه ، سواء منها ما كان عاقلا كالانسان ومن فى حكمه أو غير عاقل كبقية الكائنات الأخرى ، والتسخير لما سخره الله ، مظهر من مظاهر هذا الايمان هذه الموجودات ، ومن البدهى أن تأكيد إيمان الروح الإنسانية يكون أقوى وأولى .

٨- أن الاتجاهات الالحادية تحمل معها أدلة تهافتها ، وأن المنهج العلمى يكشف عن ذلك دون معاناة . وهذه الاتجاهات بدعة فكرية ضحلة ، يروج لها الضعفاء فى كل زمان ، إما لفشل فى استيعات الروح الايمانية وإما لتسخير دعاويهم لخدمة مؤسسات وسلطات معينة.

فى ضوء هذه الحقائق نقول : إن المنهج الذى ينبغى أن يتبع فى دراسة علم العقيدة فى حياتنا المعاصرة من واجبه أن يعمل فى ضوء الحقائق السابقة ، وهذا يقتضى من العاملين فى حق هذه الدراسات ما يأتى:

١- تجاوز الطرق الجدلية التى كان يستخدمها القدماء ، وتشكيل أدلتهم فى اطار واقعى عقلى وجدانى ، يرتكز أساسا على القرآن الكريم ، واستيعاب ماضيه من روح عامة تغذى عملية الاستدلال وتقويها . بما يتفق مع ملكات الإنسان ومواهبة .

٢- الوقوف على أحدث منجزات العلوم التجريبية والإنسانية ، ومعرفة الحق والباطل فيها وتنبيه العاملين فى إطارها إلى ذلك، مع بيان أن الخطأ الوارد فى هذه العلوم، انما يرجع إما إلى الخطأ فى منهج البحث ، أو إلى توجيه الحقائق توجيها يحولها إلى أباطيل .

٣- اتخاذ صالح الإنسان من حيث هو القياس الحقيقى للحكم على الآراء والمعتقدات ، فى حياته الراهنه ، وفى حياته الممتدة .

وأحسب أن مجموعة الدراسات التى أشرنا إليها فى أول هذا المبحث، والتى قدمها أصحابها من منظور متطور ، والتى اخترنا لتمثيلها كتابى : الإسلام يتحدى و: " الله يتجلى فى عصر العلم " انما تغذى هذا الاتجاه وتقويه . ونحن فى واقعنا فى حاجة إلى المزيد من مثل هذه الدراسات بل فى حاجة إلى دراسة أكثر استيعابا ، لرصد ما عسى أن يكون من انحراف عقدى وفكرى فى كل النتاج الفكرى المعاصر .

ولعل أهم ما يمكن أن يقال فى هذا المقام ، أن مؤسساتنا التربوية بكل أنواعها خصوصاً ما كان منوطا به منها القيام على الدراسات العقدية كالأزهر الشريف وما فى حكمه من المؤسسات الأخرى، أقول: هذه المؤسسات لا تزال حتى يوم الناس هذا أسيرة المنهاج القديم فى دراسة العقيدة ، تهيبا منها وخشية أن ينال التجديد تلك القوالب الجامدة ، غافلين عن حقيقة هامة ، هى أن التجديد الذى تعنيه ، ليس تجديدا فى القضايا والمسائل بل فى المنهاج والأسلوب ، وأختم كلامى بأن أسوق لكل ذى بصر، ما ذكرته فى التمهيد لهذا البحث ، وهو قوله تعالى : " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن .. " [1] ثم أقرر : إن هذه الآيه تعتبر إطاراً عاما ، ينبغى ان تراعى فيه الظروف ومقتضيات الأحوال . فإذا اعرضنا عن ذلك ، بالتمسك بأسلوب لا يتساوى مع مطالب العصر ، متجاوزين لروح المنهج الذى أومأت هذه الآية ، وكنا متجاوزين لواقع له مطالبه إلى ماض لا يفيد منهاجه فى واقعنا شيئا .

---

(١) سورة النحل : آية ١٢٥

منهج المسلمين فى علم الكلام

د. فوقية حسين

إن منهج المسلمين فى علم الكلام موضوع يبدو للبعض أنه تسجيل مسلسل لمواقف المسلمين فى هذا المجال . والحقيقة أن التسجيل وهو تسجيل تاريخى يمثل نقطة من نقاط معالجة الموضوع . وهى نقطة أساسية . لأنها تقدم للباحثين الواقع الفكرى الذى ساد على مر العصور . وكانت له سماته فى كل حقبة زمنية وكل بقعة من بقاع الأرض.

ولعله يكون من المفيد البدء بتحديد مضمون تعبير « علم كلام » انطلاقا من مختلف التعريفات التى وردت فى كتاب الاصطلاح [١] والتى لن نقف عندها بالتفصيل وإنما نحيل إلى بعضها [٢] ، ونذكر منها معنيين يرتبطان بما ثار حول العقيدة :

الأول : كلام ليس له رابط ولا ضابط ويثير التساؤل حول نقاط عقائدية مما ينتهى بالعقول إلى الشك والريبة .

الثاني : كلام لدحض ما يثار حول العقيدة ، بهدف الدفاع عنها .

وواضح أن المعنى الأول ليس به منهج ، لأنه يضم آراء تلقى من قبل أصحابها دون فحص أو تمحيص ، ولمجرد الكلام فى موضوعات فى العقيدة دون وعى بطبيعتها ومدى قدرة العقل الانسانى على الخوض فيها بوعى وادراك . والعقل الانسانى – كما نعلم – له حدوده التى لاتسمح بالخوض فيما لم يفطر على ادراكه وهو الغيبيات ، ولذلك نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الكلام فيما لايملك العقل ادراكه وهو الغيب » ولذلك قيل عن هذا اللون من الكلام الذى نهى عنه الرسول تعبير : « الغث من الكلام » .

أما الكلام الذى يقال من قبل المخلوقين للرد على الغث من الكلام دفاعا عن العقيدة فانه الثمين من الكلام – وقد خاض فيه كبار رجال العلم من فقهاء وغيرهم وكانت لهم مواقف دفاعية لها ثقلها لما تتميز به من قوة واتساق ينطلق من تقدير الواقع ، مما جعل لها منهج واع تجلى فى ردود أصحابها.

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى. مادة « كلام » .

(٢) أنظر مثلا : كتاب التنبيه والرد علي أهل الأهواء والبدع للملطي من ص ٢٨ – ص ٨٢ حيث يفسر لفظ « كلام» علي خمس أوجه هي : ما يعني كلام الله الذي كلم به عباده وكلام الله بمعني الوحي وهو « القرآن » ثم يقصد به أيضا : كلمات الله ، أي علم الله وعجائبه والرابع : كلام من المخلوقين ولايسمعه بنو آدم – وأنظر ايضا الملل والنحل للشهرستاني من صفحة ١٤٥ ، ١٧٦ و « الخطط » للمقريزي ص ٢ ، ص١٨ والفرق بين الفرق : للبغدادي (عبدالقاهر) ص٢٢١ .

ومن أوائل المواقف الكلامية ، بعد نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن الخوض فى الكلام فى « القدر » ما قاله الإمام على بن ابى طالب [1] كرم الله وجهه وذلك فى مناظرة بينه وبين القدرية وقد رد على أحد شيوخهم قائلا : « ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين » ثم قال : « .. لعلك تظن قضاء واجبا وقدراً حتما ، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولما تأتى من الله لائمة لمذنب ، ولامحمدة لمحسن ، تلك مقالة اخوان الشياطين ، وعبدة الأوثان ، وخصماء الرحمن ، وشهاد الزور وأهل العلماء عن الصواب فى الأمور ..إلى آخر النص » [2] .

هذا كلام الامام على كرم الله وجهه ، وهو كلام دحض به القول بالجبرية ، اعتماداً على المعانى السامية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، مبينا التعارض بين القول بالجبر ، والقول بتكليف العباد، فالأول قول جاهل عميت بصيرته والثانى قول مؤمن يعلم بواطن أمور الشريعة الاسلامية ويحث على العمل بها ولذلك فالامام على كان فى موطن المجادلة المحمودة – يقرع الحجة مقدما الأدلة النقلية والعقلية – وهذا صقل ذهنى قوى تحقق بفضل تدبر آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، ويمثل منهج الدراية بالأمور وضبط المفاهيم حسب دلالة النصوص المنزلة ، قرانا وسنة . فالأساس فى هذا الجدل المحمود هو المعانى التى جعل منها الامام على رضى الله عنه معياراً للحكم على مختلف المواقف التى وردت عليه خاصة ما تعلق منها بأمور العقيدة وما بها من غيبيات تفوق مستوى العقل البشرى ، فكلنا يعلم ان موضوعات المعرفة فى الاسلام منها ما هو فى مستوى العقل البشرى و هذا يتعلق بعالم الشهادة ، ومنها ما يفوق مستوى العقل البشرى وهذا يتعلق بعالم الغيب الذى لايملك العقل البشرى معرفة كنهه ، ويملك فقط اثبات وجوده وهذا موقف ذهنى له قيمته [3] .

وكذلك كان منهج عبدالله بن عمر رضى الله عنهما الذى واجه أقوال الجهمية وانتهى إلى أن تبرأ منهم بعد مجادلتهم بالحسنى عملا بالآية الكريمة « وجادلهم بالتى هى أحسن» ثم رسالة عمر بن عبدالعزيز فى الرد « على القدرية أمر له قيمته على نحو ما يرد فى كتب تاريخ الفكر الاسلامى [4] ونجد أيضا الحسن البصرى (١١٠ هـ – ٧٦٥م) الذى له رسالة فى ذم القدرية ، لها قيمتها .

---

(١) « المنية والأمل » : لابن المرتضي ص ٧ .
والامام علي : البلاغة – للشريف المرتضي – وبه الكثير عن مواقف الامام علي في مجال الدفاع عن العقيدة.
(٢) « المنية والامل » لابن المرتضي ص ٦ ، ص ٧ .
(٣) « العقيدة النظامية » للجويني امام الحرمين ، باب السمعيات ص ٥٧ .
وأيضا – الإرشاد اي قواطع الادلة في أصول الاعتقاد للجويني امام الحرمين ص ٨ .
(٤) « الفرق بين الفرق » : لعبد القاهر البغدادي حيث يرد ذكر عدد كبير من أوائل المدافعين عن العقيدة .
– وأيضا : كتاب أصول الدين للبغدادي .
=

ولعل البحث عن بعض هذه المراجع يعطى فرصة للحكم على طريقة الأوائل فى الدفاع عن العقيدة ، ونتاجهم كله يتمثل فى الرد على القدرية - والخوارج « والروافض».

ولعل تسمية « الفقة الأكبر » تلفت النظر إلى أسلوب أبى حنيفة فى النظر إلى الحقائق العقائدية ، وقد تعلق كلامه بالاستطاعة مع الفعل .

ثم الشافعى نفسه (٢٠٤ هـ / ٨٢٨م) تناول مسائل الكلام بالدراسة والفحص ، فله آراء فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة وتلامذة الشافعى أيضا لهم جهود فى مجال الورد على القائلين بخلق الأفعال » .

هؤلاء كان الغالب عليهم هو مجادلة الخصم انطلاقا من النص المنزل قرآنا وسنة ، ليقدموا لهذا الخصم مايمكن أن ينقى ذهنه من الفهم الخاطئ للنصوص المنزلة - فكانوا يتدبرون آى الذكر الحكيم ويقفون مع هذا الخصم وقفه لين [1] يناقشونه فيما ملأ به رأسه من آراء ، توارثها او وقع عليها بعد دخولها إليه متسربة من الثقافات المجاورة أو مدسوسة على البيئة الفكرية للمسلم ، من قبل بعض المغرضين ممن يكيدون للإسلام فكانوا فى مواجتهم هذه دنطلقين من أسس فكرية إسلامية .

نتبين مما سبق أن الكلام فى الدفاع عن العقيدة قد ظهر عند ظهور الحاجة إليه وهذه الحاجة كانت لقصور بعض العقول عن تقدير بعض المسائل الإيمانية ، او لتنفيذ أغراض من يودون - عن قصد ونية - النيل من الدين الحنيف .

وكلام على رضى الله عنه ومن جاء من بعده حتى أواخر القرن الثانى الهجرى أو قبل ذلك بقليل ، يمثل أسلوبا من المواجهة بين الآفة الذهنية عند من ضلوا ، وبين العلماء فى الدين، له سمة الواقعية ، بمعنى أنه يجئ على قد الخطر الزاحف ليقضى عليه. وعندما نقول على قد الخطر الزاحف ، نعنى الانحراف النفسى والعقلى عن سواء السبيل فى فهم أسس العقيدة ومقتضيات تنفيذ أوامرها وأحكامها وتعاليمها ولذلك فهى واقعية أى أن الدواء الشافى العافى للعقول والنفوس بالنسبة لأمور العقيدة لم يتحدد فحواه إلا بعد تحديد أبعاد الآفة أو ابعاد الداء - فاذا ما تحددت أبعاد الداء ، أمكن تحديد أبعاد الدواء. وهذه قاعدة لها أهميتها وطبقها المفكر المسلم فى أغلب مواقفه الكلاميه .

= مقالات الإسلاميين للاشعري تحقيق ريتر .
- الإبانة عن أصول الديانة : للاشعري : تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور طبعة أولي : ١٩٧٧ طبعة ثانية ١٩٨٧ .
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني امام الحرمين : تحقيق وتقديم كاتبه هذه السطور طبعة اولي (سلسلة تراثنا) سنة ١٩٦٣ طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٨٧ .

(١) الإمام علي : نهج البلاغة .. للشريف المرتضي - وهو كما ذكرنا به العديد من المواقف التي كان فيها الامام علي رضي الله عنه مدافعا عن العقيدة علي الأسلوب الذي اعتاد، وهو تدبر آي الذكر الحكيم .

ولما كان الداء نابعا من البيئة الداخلية ، أى أن القول الهام لحقيقة عقائدية قد صدر من عقلية عربية – وقد تبينا أن المسائل التى شغلتهم لم تخرج عن الجبرية او الحرية المطلقة أو مرتكب الكبيرة أو الزج بالقول بامام يتحدى فى بعض نواحى امامته حدود بشريته أو الارجاء – وكلها أمور ظهرت بناء على نقاش غير محمود قام بين بعض الجهلة أو بعض المغرضين ، فإن الدواء قد قيس على طبيعة الداء – وكان المنهل الذى نهل منه هو النصوص المنزلة : قرآنا وسنة فاستقى العلماء الحجج والبراهين للقضاء على الخلل الذهنى من هذا المنهل الربانى وكلنا يعلم ان النص المنزل يحتضن فى الايمان امكانية ظهور صقل ذهنى [1] ومن هنا اتخذت النصوص المنزلة منهلا وأصبحت أطراف الدفاع تتقارع بالحجة مع أصحاب الرأى الفاسد – انطلاقا مما ورد فى النصوص المنزلة معتمدين فيما يقدمونه على أصول التفسير كما بينها أوائل المسلمين من أهل التفسير . وعلى رأسهم ابن عباس رضى الله عنهما .

وقد تبينا كيف أن عليا رضى الله عنه وقد واجه فكرة الجبر بدلالة التكليف المنزل الذى لايكون الا اذا كان المكلف صاحب حرية وارادة – يترتب عليها الثواب والعقاب . اى كان مسئولا أمام ربه .

وكان اعتماد على رضى الله عنه ، على دلالة الفعل الانسانى فى الاسلام ، كافيه للقضاء على ضحالة القول بالجبرية أو الحرية المطلقة ، اى ذلك المفهوم الذى قال به بعض المعتزلة الذين كانوا يقدمون العقل على النقل ، متجاهلين وجود ارادة الله عز وجل أعطت للعباد فطرة تقدير حريتهم فى حدود البيئة الخاصة لأفعالهم والتى تخضع لمختلف الظروف والملابسات الخارجية والنفسية التى خلقها الله والتى يعلمها فهو « الخبير ، العليم» فردود المدافعين عن العقيدة فى هذه الحقبة الزمنية قامت على أصول الفكر الاسلامى أو أسسه من جهة ومن جهة اخرى على ثراء ترابط المعانى وتكامل الأوضاع بين كل ما فى عالم الشهادة من جزئيات والايمان بوجود إرادة الله فالمنبع أو المنهل الذى اعتمد عليه المدافعون كان هذه المعانى المنزلة التى يتضمنها كلام الله والتى وفق هؤلاء المدافعون فى تبينها والرد بها على أصحاب الأفكار المناوئة .

فكيف نسمى هذا المنهج الذى سار عليه هؤلاء الأوائل من علماء المسلمين فى مجال الدفاع عن العقيدة ؟

إن البعض يسميه « منهج السلف » [2] نسبة إلى أهله من سلف الأمة الصالحين .

---

(١) ينظر بحث « اسس الفكر الاسلامي » الذي القي بملتقي الفكر الإسلامي الثالث والعشرين بالجزائر فيما بي ١٩٨٩/٨/٢٩ حتي ١٩٨٩/٩/٥ بقلم كاتبة هذه السطور .

(٢) « الإبانه عن أصول الديانة للأشعري أبو الحسن » تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور طبعة اولي من صفحة ص ٧ – ص ١٤.

ويسميه البعض الآخر : بـ « دين العجائز» [1] نسبة أيضا إلى القائلين به ممن عاصرهم بعض من قالوا بطرق أخرى – وكأن أولئك قد تقدمت بهم السن ، وعرفوا طرق الآخرين بل واتقنوها ، فأرادوا أن يفرقوا بين هذه وتلك ، فقالوا عن الأولى « دين العجائز» وقد ظهرت هذه التسمية بالذات على لسان الجوينى إمام الحرمين (٤٧٨ هـ / ١٠٨٩م) .

ولكن إنْ أردنا أن نسمى هذا المنهج بحسب الأسلوب المتبع فيه فإنا نجد أن المدافعين عن العقيدة قد اتبعوا أسلوب الفقهاء الذين كانوا يرجعون الى النص المنزل لتبين « العلة » فى الحكم الخاص بالنازلة التى لم يرد فيها نص .

ولا غرابة فى ذلك والكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة هما أساس مختلف العلوم التى ظهرت فى البيئة الإسلامية فى ذلك الحين فعلماء الكلام ، كغيرهم من أهل العلوم الأخرى التى ظهرت حول القرآن والسنة اعتبروا النصوص المنزلة الأصل فى تبين حقيقة الوقفة من المخالفين ، فتدبروا النصوص وتبينوا دلالتها وكانوا يجتهدون كمفسرين لها ، ورأوا ان من النصوص المنزلة مايدفع غائلة هجوم الجهلة والمغرضين من المهاجمين فاستقوا ردودهم من النصوص التى ورد بها قول الله عز وجل عن المشكلة المطروحة كفكرة او وقفة مخالفة للعقيدة وقدموا النصوص المتعلقة بالإيمانيات وكان موقفهم من الأمور الغيبية يقرها كما وردت لأن النص المنزل هو المصدر لمعرفتها، ولايملك العقل أن يصل إلى كنهها وانما فى مقدوره إثبات وجودها .

وموقف من دافع عن الاسلام فى القرن الثانى ، من أهل السنة كان موقفا يعتمد على بيان تفسير النصوص المنزلة التى يستشهد بها الخصوم ، وكان بيانهم يقوم على تطبيق ما عرف فيما بعد « بأصول التفسير » مستأنسين بفهم الصحابة رضى الله عنهم .

الأمر الذى جعل خصومهم من أهل الجبر والشيعة والمرجئة وغيرهم رغم مكابرتهم فى العلم لايملكون مواجهة الفهم الصحيح لكلام الله فاتجه أغلبهم إلى كتمان نزعاتهم نحو الفهم الخاطئ للنصوص – وانقطعت أقوالهم لأنه لاخلاف فى أصول العقيدة – فالخلاف جائز فى الفروع .

ولذلك إذا كنا قد ذكرنا أن أسلوب علماء الكلام فى ذلك الحين كان أسلوب الفقهاء – فانا نعنى ذلك أنهم كانوا يرجعون إلى النص المنزل ليتدبروه ويتقنوا فهمه – قضاء على الخلاف – إذا ليس من المقبول – كما أثبتنا أعلاه أن يقف الجانبان على مستوى

---

(١) ينظر سيرة الإمام : الجويني مثلا بكتاب « مسالك الابصار » لابن فضل الله العمري جـ ٣ ق ، ٢٩٤ – ٢٩٥ – وطبقات الشافعية الكبري للسبكي جـ ٣ سيرة الجويني ، وغيرها .

التساوى على نحو ما تجد ذلك فى المذاهب الفقهية فى مجال « الخلاف العالى » حيث يقوم السؤال الجدلى على التمانع والتدافع . [1]

فمنهج الجدل فى الفقه ، ليس له مكان فى مجال العقيدة لأن الجدل فى الفقه بين مذاهب لها مبادئها ، التى هى من وضع علماء رأوا تناسبها مع ظروف البيئة الخارجية لفئة من الناس ، فتعدد المذاهب فى الفقه وقيام الجدل بينها أمر مناسب لمفهومى النسبية والاحتمالية اللذين يقرهما الإسلام كأساس لوقفه العلماء الاجتهادية فى الأحكام .

أما العقيدة فالجدل فيها بهذا المعنى غير جائز ، أى لايصح أن يقف على مستوى التساوى من هم من السلف الصالح من أهل السنة ، ومن هم حائدون عن طريق الصواب فى فهمهم للعقيدة لأن أصول العقيدة واحدة – كما سبق وأثبتنا ذلك .

ولهذا يصبح قول ابن خلدون الخاص بمنهج المتكلمين فى حاجة إلى تعليق ، فقد قال: ان اسلوبهم هو الجدل وهو لايعنى بالطبع « الجدل فى الفقة » لأنه من العلماء الذين يعلمون مختلف خصائص العلوم وخاصة الإسلامى منها ، أقصد الدينى منها أى العلوم التى نشأت حول القرآن والسنة . وانما يعنى بـ « الجدل » هنا « المناقشة » ، مناقشة الآراء حول العقيدة حفاظا عليها من كل ما يمكن أن يمسها بسوء – والمناقشة لرفع الآفات الفكرية واجبة – وقد ورد فى بعض الكتابات عن تاريخ علم الكلام تعبير « تاريخ الجدل»[2] وكان عرضا للآراء الكلامية للفرق فاللفظ مستعمل بمعنى مناقشة ويجب التفرقة بين الدلالتين : دلالة اللفظ فى مجال الفقه حيث الخلاف العالى أو الجدل بين المذاهب الأربعة . والجدل فى هذا المجال : تمانع وتدافع ويبدأ دائما "بهلية" المذاهب [3] أى بسؤال : هل لك مذهب ؟ وذلك بين المسترشد والمسئول أى العالم ، استاذ الباحث المسترشد .

ومرة أخرى نذكر الباحثين بأنه إذا كان يجوز الجدل على مستوى التمانع والتدافع بين المذاهب الفقهية التى وضع أصول العمل بها رجال من العلماء – فإن الجدل فى مجال العقيدة لايجب أن يتحدى الشرح والبيان والتوجيه .

وبالتالى فإنه ربما يكون من المفيد تسمية المنهج المتبع فى تلك الحقبة الأولى بمنهج السلف الصالح فى الكلام وهو منهج يقوم على تدبير النص المنزل : قرآنا وسنة لفهمه فى ضوء أصول التفسير التى هى :

---

(١) « الكافية في الجدل » للجويني إمام الحرمين ، تقديم وتحقيق وتعليق كاتبة هذه السطور ، عيس البابي الحلبي ١٩٧٩ (التقديم) خاصة صفحتي ٤٨ ، ٤٩ وما بعدهما .

(٢) نذكر هنا مرجعا حدث لأحد كبار العلماء وهو الشيخ محمد أبوزهرة الذي صنف كتابا في تاريخ الفرق الكلامية بعنوان « تاريخ الجدل » .

(٣) « الكافية في الجدل » للجويني إمام الحرمين – تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور .

تفسير القرآن بالقرآن ، تفسير القرآن بالحديث ، إتقان اللغة العربية معرفة مناسبة النزول ، إن القرآن العزيز لايخرج عن ظاهره إلا بحجة وإلا بقى على ظاهره - مراعاة الأخذ بالإجماع ، الخصوص والعموم ، إعطاء الأولوية للنص المنزل قرآنا كان أم سنة فتطبيق هذه الأصول هو المحك أو المعيار الذى به يعرف منهج أهل السنة فى رد الحجة بالنص المنزل عند مواجهة قول المدعين فالنص المنزل لابد أن يكون هو أساس المناقشة لفكر المناوئين على أن يفهم من خلال تطبيق أصول التفسير .

ثم إن منهج السلف الصالح بالنسبة لموضوعات المعرفة يفرق بين موضوعين عالم الغيب والشهادة وهذا المنهج بالنسبة لما هو غيبى لايحث على النقاش كما أشرنا وانما يدعو إلى أن يمر الباحث الحقيقة المتعلقة بالأمور الغيبية ، على نحو ماوردت . والنص هنا هو المصدر لكل ما يخص هذه الحقائق التى لايملك العقل سوى إثبات وجودها كما بينا ، دون معرفة حقيقتها .

ولما كان العقل غير قادر على إدراك حقيقة الغيبى فقد حرص القرآن الكريم على تقديم أسلوب أو منهج ليس للعقل فيه دخل وهو المنهج القائم على الإيمان والتصديق .

ولكن هذا الطريق لايأخذ به علماء الكلام فى مواجهتهم للجموع . إذا أن القائل بأقه ما يحتاج الى الدليل العقلى لدحضها ، والدليل العقلى عند هؤلاء الأوائل فى هذه الحقبة المتقدمة من حياة المسلمين الكلامية لم يكن يبنى على طريقة نسق أو أطر ذهنية، وانما كان يلجأ إلى النص المنزل يستقى منه الأدلة والمعانى التى تنير طريق العقل فيتخلص مما يؤرقه .

ومرة أخرى هل نسمى منهجهم منهج السلف الصالح من أهل السنة الجماعة أم نقول « منهج العجائز » .

إن هذا المنهج اعتمد على تدبر النصوص المنزلة وفهمها من خلال تطبيق أصول التفسير وهو المنهج الذى كان يطبقه الفقهاء وكان صاحب علم نشأ حول القرآن والسنة مع فارق وهو : إذا تعددت المذاهب فى الفقه وقبلت على أساس أن الاجتهاد واجب خاصة عند الحاجة إليه فى الأمور الدنيوية فإن العقيدة لاتقبل هذا التعدد كما أشرنا والأصول العقائدية واحدة فى الإسلام ومن يخالفها يحيد عن طريق الصواب فمنهج علماء الكلام فى هذه الحقبة له خطواته .

١ - حصر الآفة الذهنية والتعرف على أبعادها . وذلك بدراسة الخلفية الذهنية للقائلين بها .

٢ - تدبر النصوص المنزلة قرآنا وسنة لمعرفة الحقيقة المنزلة بخصوصها .

٣ - تطبيق أصول التفسير عند تناول النص المنزل مع الاستئناس برأى الصحابة رضى الله عنهم .

٤ – الثبات أمام الحقيقة التى يساندها النص .

٥ – الاستعانة بأساليب توضيح ، أو كما يقال اليوم : بوسائل ايضاح نظرية وعملية لتقريب معانى النصوص للأذهان .

حدث بعد ذلك أن تسربت للبيئة الفكرية للمسلم عناصر ثقافات مجاورة امتلأت بالكثير من آراء أصحاب الفلسفة من اليونانيين – وكان هذا التسرب من خلال ترجمات أفراد ليسوا على مستوى رفيع فى مجال الفكر الفلسفى – فانتشرت الفلسفة اليونانية بغثها وثمينها وقوبل هذا الانتشار بالترحاب من كل من كان يسمع بهذه الفلسفة فيأخذ بها ورد بها ، دون فحص أو تحميص .

ولما كانت هذه الفلسفة بها آفات تمس العقيدة : مثل بـ

– القول بقدم العالم .

– وان الحقيقة فى المتعقل (١) .

فقد خشى العلماء أن يتأثر المسلمون بما ورد بها فتنتقل الافتتان إلى عقولهم . والآفة الأولى تمس بصفة مباشرة عقيدة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله لأن تقوم على الشرك بالله ، فالعالم قديم وهذا يتعارض مع الحقيقة الإيمانية وهى أن الله وحده المنفرد بالقدم وأما الآفة الثانية ، وهى أن الحقيقة فى المتعقل ، أى حقيقة الوجود غير موجوداً عينيا كتليا فى الواقع الخارجى ، بصفة منفصلة عن الذات العارفة . الأمر الذى يجعل العالم غير موجود لقدرة الله على الخلق .

وهذه الآفة تمس أيضا العقيدة إذ أنها تقضى على صفة « الإرادة » إرادة الله عز وعلا وهذا يتنافى مع اثبات صفة القدرة لله تعالى بالاضافة إلى أن هذا القول الفلسفى يؤثر على الفهم الصحيح للوجود أى فهم الأفراد ، إذ أنهم يرون أن الوجود غير موجود – لأن تعريف الوجود « بما هو موجود » يجعله ماهية متعلقة فقط دون أن يكون له أى واقعية .. وواقعية العالم أساس لازدهار العلوم الجزئية – كما نعلم .

فالفكرتين يترتب عليهما ضرر عقائدى وذهنى .

– ولما كانت هاتان الفكرتان وغيرهما قد وردتا إلى العقلية العربية فى صورة تتميز بالاتساق المنطقى الخلاب للذهن فقد أقبل المسلمون منبهرين بما قرأوا ظنا منهم أنهم أمام حقائق لها ثقلها ، وكان هؤلاء خاصة ممن لم يقرأ الفلسفة قراءة متأنية – ولا عرف شيئا عن مثالبها – الأمر الذى جعل هذا الانبهار يمثل خطورة كبيرة على سلامة عقيدة المسلمين.

(١) Aristotle : De anima 428 - Vocabulaire Technique de la philosophy - bar Lalande. 5em Editions Article substance. Col 2 - 1031. Col. 1.

هذا التغير فى عنصر الخلفية الذهنية لجماعة المسلمين جعلت علماءهم يعاودون النظر فى منهج مواجهتهم لجموع الناس فرأوا أن من المصلحة متابعة خصائص الفكر الدخيل لحصر مواطن الخلاف بينهم وبين آراء الفلاسفة – فوجدوا أن فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو الذى انتقلت كتبه إليهم منذ زمن مبكر من خلال قبائل اليهود والنصارى بشبه الجزيرة العربية . قد خاضوا فى مباحث المعرفة والوجود والقيم فدرسوا هذه الأقوال فى مظانها الأصلية وتبينوا الخطر فى القولين سابقى الذكر وهما فى مبحث الوجود : أى القول بقدم العالم والقول « بان الوجود بما هو موجود أى أن ماهيته متعلقة .

وأسفرت دراسة الأساليب اليونانية عن الآتى : وهو أن أصحاب هذه الفلسفة يعتمدون على التعريفات التى تقوم فى الأغلب على التأمل ، ثم يطبقون القياس الأرسطى القائم على مقدمتين ونتيجة وكان من نتائج هذا التتبع لأساليب اليونان [1] أنهم وجدوا أن منهج اليونان ليس فيه ضرر ، وان كان ليس فيه منفعة يقصدون القياس الأرسطى فقبلوا كأسلوب من بين الأساليب الممكن العمل بها ووقفوا عند بعض التعريفات التى وجدوا لها تأثير فى توجيه النتائج – فاهتموا أول ما اهتموا بتعريف العالم وجعلوا له الشكل اليونانى . فقالوا : العالم جواهر وأعراض .

ولما كان القول بالقدم هو الذى يؤرقهم فقد أعطوا لهذين اللفظين دلالة تؤدى بكل منهما إلى إثبات الحدوث دون القدم .

ولذلك نجد أن أول مجهود قام به المسلمون فى تطبيق هذه الطريقة هو ما قدمه أوائل المعتزلة الذين قدموا تعريفا للجوهر وآخر للعرض [2] .

فالجوهر عندهم هو : مايقبل العرض ويرى البعض أنهم قالوا بأن الجوهر هو حامل للأعراض وهذا تعريف أرسطو .

والعــــرض هــو : هو صفة آيلة للزوال .

ثم وضعوا أصولا انتهت إلى الاحتفاظ بالموجود فى ذاته وليس الموجود المتعقل .

وانتهتى القول بالجوهر والعرض إلى إثبات الحدوث فى الوقت الذى كان هذان المصطلحان يؤديان إلى القدم فى مذهب أرسطو .

فخرج المعتزلة من المأزق الأول ، مأزق القول بقدم العالم .

ثم نجد المعتزلة من بعد ذلك يحاولون التخلص من القول بأن الحقيقة فى المعقول فيقدموا فكرة فى أصول إثبات الحدوث التخلص من القول بأن الحقيقة فى المعقول

(١) كتاب ترجيح أساليب القرآن علي اساليب اليونان للصنعاني .

(٢) كتاب « المغني » للقاضي عبدالجبار المعتزلي – مايخص العرض والجوهر

فيقدمون فكرة فى أصول إثبات الحدوث وهى اثبات استحالة تعرى الجوهر على العرض - فإذا بهذا الأصل يبقى على كتلية الموجود خارجيا ويجعل من قسمته إلى شقتين : جوهر و عرض : قسمة ذهنية ، أى فرضا عقليا لا أثر له على حقيقة وجوده الخارجي فى كتلته العينية إمعانا فى القضاء على معقولية الموجود على نحو ما عليه الأمر عند اليونان .

ولكن تعريفهم للشئ قضى على هدفهم لأنهم قالوا :

« بان الشئ هو المعلوم » و « المعلوم هو الشئ » [1] ولم يقولوا قول الأشعرية من بعد وقد فطنوا إلى زلة المعزلة قال الأشاعرة « الشئ هو الموجود » والموجود هى الشئ.

فإذا كان المعتزلة وهم أهل الفرقة الكلامية التى ظهرت بعد الخوارج والشيعة والمرجئة قد خاضوا فى تعريفات وقدموا بعض أساليب اليونان بعد تخليصها مما كان لها من مضمون اصطلاحى فى تراثها وذلك كمحاولة منهم لتخليص أذهان المنبهرين بالفلسفة من براثن الأفكار المناوئة للعقيدة . فانهم قد حادوا عن طريق الصواب فى بعض التعريفات وزلت قدمهم ، حتى كادوا أن يقولوا بالقدم دون أن يدروا .

وأقول دون أن يدروا لأنهم قد حرصوا على المضمون الفكرى الإسلامى الذى صاغوه فى شكل يونانى ، لأن عن تقدير لهذه التقسيمات الذهنية الوافدة ، ولكن حرصا منهم على ابقاء عقول العوام المنبهرة بالفلسفة تحت سيطرتهم وكان ذلك عن طريق تقديم ألفاظ من الفكر اليونانى لها مضمون إسلامى كما ذكرنا .

ومن زلاتهم أيضا قولهم بنفى الصفات[2] اذا اثبتوا أنها عين الذات وكان فى موقفهم هذا اسراف فى الاعتماد على العقل دون النقل فبعدوا [3] عن الوقفة الاسلامية الصحية رغم حسن نواياهم أصلا فى توكيد العقيدة الإسلامية فى أحسن صورة تناسب الخلفية الذهنية للجموع المنبهرين الذين لولا جهود علماء المسلمين لانتهوا إلى القول بالقدم .

هذه كانت البداية بالنسبة لتغير أسلوب معالجة الآفات الخاصة بالعقيدة وهى بداية اضطر إليها أهل الاعتزال فى وقتهم لانتشار أفكار الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالقول بالقدم وبأن الحقيقة فى المتعقل، ثم اسراف المعتزلة بعد ذلك فى تقديم العقل على النقل دون اهتمام بتطبيق أصول التفسير عند تناول الحقائق الإيمانية وغيرها وهذا جعلهم يبعدون عن الحقيقة .

---

(١) « المغنى » للقاضي عبدالجبار - ما يتعلق بالجوهر والعرض والشئ - والنفس .

(٢) نفس المرجع - القول في نفي الصفات .

(٣) ينظر التقديم لكتابة الإبانة عن أصول الديانة « تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور من صفحة ص ١٠٦ - ص ١١٠ .

فأقوال المعتزلة لم تعد أقوالا دفاعية عن العقيدة بقدر ما هى أقوال هجوم على آراء أهل السنة .. وكلنا يتذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٢م) فى تلك الحقبة المتقدمة عندما كان للمعتزلة الكلمة العليا لدى الخليفة ، على مايرد فى كتب التاريخ [1] وخاصة كتب تاريخ الفرق [2] .

وظهر الأشاعرة الذين واجهوا خصومهم بأساليبهم أى واجهوا المعتزلة بالأسلوب الذى اتبعه أهل الاعتزال ووجدوا فيه مايرضى عقول العوام الذين أعجبهم الاتساق المنطقى لأساليب الفلسفة .

وهنا نصبح أمام منهج المتكلمين حيث كان الرد على الخوارج والشيعة والمرجئة - وغيرهم ممن مثلوا الفرق التى حادت عن الطريق القويم فى الإسلام وتميزت مواقفهم بسمات مختلفة أمام حجة الدليل النقلى والعقلى فكان أسلوب أو منهج الخوارج يعتريه الجمود بحيث لم يتبينوا ثراء المعانى القرآنية فيما طرحوه من مشاكل حاول السلف الصالح من أهل السنة بيانها وتقديم الجواب الصحيح عليها .

أما الشيعة فساروا على مبدأ « التقية » وغلفوا حقيقة آرائهم عن الامامة وغيرها بالكتمان لاعتقادهم بأنه لايجوز الجهر برأى أو تقديم محاولة فهم لاتنزل من قبل الامام المعصوم فبقوا على ما هم عليه دون تقدم .

وأما المرجئة فقد لاذوا بالفرار من الاجابة عما أثاروه من تساؤلات اعتقاداً منهم بأن الأمر متروك لله - فلم يحسموا موقفهم وقالوا بالارجاء . والأمر بخلاف ذلك بالنسبة للمعتزلة . فهم الذين أثاروا النقاش أساسا على أسلوب اليونان - وحددوا موقفهم من أمهات المسائل العقائدية ولكن حادوا عن الصواب غفلة منهم فى بداية أمرهم ثم اصرارا ومعاندة بعد ذلك بالنسبة لبعض المفاهيم والتعريفات التى رأوا انها تؤدى الى تحقيق هدفهم .

الأمر الذى يجعلنا نقول أن الأشعرى (أبوالحسن) (ت ٣٢٤ هـ / ٩٣٥م) عرف كيف يعدل من مسارات تفكير المعتزلة ، وأقواله فى كتاب « الابانة عن أصول الديانة » كفيلة بتوضيح مواطن الزلل فى المسائل التى خاض فيها المعتزلة .

ماهى معالم منهج المعتزلة ، الذى سار عليه الأشعرى ثم الاشاعرة من بعده لتكون الردود عليهم بأسلوبهم « اى الردود على المعتزلة بنفس الأسلوب الذى اعتادوا واعتادته عقول الناس من حولهم » .

---

(١) المنتظم في تاريخ الملوك والامم لامين الجوزي .
وايضا : تاريخ الكامل لابن الاثير ص ٩.
(٢) الفصل في الملل والنحل لابن حزم
وايضا : طبقات الشافعية للسبكي

لم يعد أسلوب أو منهج المعتزلة قائما على الاستعانة بالأدلة النقلية من القرآن والسنة فقط لاغير كما كان الأمر عند السلف الصالح وانما اضطرتهم طبيعة أساليب الفلسفة اليونانية إلى البدء ببعض تعريفات يضعونها فى المقدمة – وهذه منها مقدمة أولى ومقدمة ثانية – ثم النتيجة .

ولايصح أن نقول أن مقدمات المعتزلة مثل مقدمات اليونانيين في مضمونها فلقد تبينا أنهم وضعوا أمام أعينهم هدفا ، تمثل فى القضاء على الآفتين سالفتى الذكر : «قدم العالم » و« الحقيقة فى المتعقل » وفطنوا إلى أن طريقة اليونانيين لاتقدم جديدا وإنما ينتهى فيها العقل إلى ما هو متضمن أصلا فى المقدمات فركزوا على هذه المقدمات .

ولما كان من بين أهدافهم السيطرة على من بهرتهم الفلسفة باتساقها فقد حرصوا على الظهور أمام هؤلاء بمظهر من يخطب ود الفلسفة فاحتفظوا ببعض ألفاظ وتقسيمات يونانية – ولكن بعد أن خلصوها مما كان لها فى تراثها من مضامين اصطلاحية وأعطوها مضمونا جديدا يؤدى إلى تحقيق الهدفين المطلوب تحقيقهما وهما: إثبات الحدوث ، فى مقابل القول بقدم العالم ، وإثبات الوجود الواقعى المتحقق خارج الذات العارفة في مقابل مفهوم ان الحقيقة فى « المتعقل » .

ومن أبرز ما احتفظوا به من ألفاظ : « الجوهر » و« العرض » [1] مع قبول قسمة الموجود العينى قسمة ذهنية ما كان لهما فى تراثهما بحيث أصبحت القسمة لاتعنى سوى فرض ذهنى . والحقيقة فى الواقع الكلى .

فهل كل المعتزلة فى حاجة إلى هذا التقسيم وهذا الاستنتاج من المقدمات لاثبات حدوث هم على علم به ودراية باثباته بعيداً عن هذه التقسيمات؟

الجواب الواضح أنهم ماكانوا فى حاجة إلى ذلك ولكن قدموا ما قدموا ارضاء لعقول وهنت أمام بريق الاتساق المنطقى فأرادوا أن يعصموها من زلل الوقوع فى الشرك بالله والقضاء على اثبات ارادته عز وعلا .

ثم إن هذه المضامين الاصطلاحية التى أصبحت تدل عليها هذه الألفاظ المستعارة من الفكر اليونانى ، ليست من وضع المعتزلى وانما هى مستقاة مما توحيه العقيدة الإسلامية التى وفق المعتزلى فى أن يحتفظ بها حفاظا على عقيدته ، بعد أن ألبسها الثوب اليوناني[2] فالمعتزلى كمفكر مسلم لايستنتج الحدوث مثلا مما وضعه كمقدمات ،

---

(١) ينظر : مقالة « المفكر المسلم والواقع » المقالة الثانية من كتاب « مقالات في أصالة المفكر المسلم ، طبعة ثانية – دار الفكر العربي سنة ١٩٨٧ – بقلم كاتبة هذه السطور .

(٢) نفس المرجع السابق

وإنما هو يعلم بالحدوث ويزج بفحواه داخل هذه الأطر لكى يفرج عنها . عندما يرفع عنها هذا الغطاء الخانق لثراء ورحابة مفهوم الواقعية فى ذاته .

هذه هى حقيقة موقف المفكر المسلم الذى أراد مبكراً أن يقضى على آفة القول «بقدم العالم » والقول « بعدم وجود العالم » بصفة منفصلة عن الذات العارفة .

وإذا قارنا بين مضمون هذه الألفاظ عند المفكر المسلم ومضمونها عند اليونانى – نجد أن اليونانى يقوم بعملية استنتاج لحقائق تبدو صحيحة الاتساق من حيث الشكل ولكنها لاتمثل صدقا فى الواقع الخارجى ، بينما نجد أن ماضمنه المفكر المسلم المتكلم خاصة والمعتزلى بصفة أخص إذ أنه يقدم نتيجة صادقة مع الواقع لأنه قد تكون أصلا مع مفهوم الحقيقة والواقعية وتعلم كيف يكون معبرا عن واقع صادق هو من خلق الله عز وعلا .

فعلمه كمستنبط أو كمستدل لايعدو أن يكون لعبة أراد بها تحقيق نفع معين لفئة معينة هى فئة المقبلين على الفلسفة دون وعى بمزالقها وآفاتها العقائدية والذهنية والتى لم يسلم منها المعتزلة من بعد نجاحهم فى إثبات الحدوث فقد أشرنا إلى أن بعض تعريفاتهم لم تكن مؤدية إلى نفس النتيجة التى أرادوا مثل تعريفهم « للشئ» مثلا فمنهج الاستدلال – ان صح هذاالتعبير عليهم – يجئ كترف ذهنى له نفع للعوام كأسلوب من الفلسفة ، وليس لهم نفع فيه كعلماء كلام سوى بعض الدربة الذهنية المترتبة على ممارسته طول زمن الخبرة فى التعامل مع الناس ، بل يمكن أن نقول إنه لم يعد عليهم بفائدة حقيقية وإنما طمس مع الزمن درجة تيقظهم لمزالق الذهن فحادوا عن الصواب .

أما الأشاعرة الذين أرادوا أن يردوا عليهم بأسلوبهم فقد درسوا أساليب اليونان وعرفوا حدود مايمكن أن توصل إليه – وحرصوا فى كتاباتهم على أن يقدموا أكثر من تعريف للألفاظ التى تعرضوا لها .

فهم مثلا يعرفون العالم بتعريف السلف الصالح ويعرفونه على طريقه اليونان :

أما الأول فهو : « العالم كل ما سوى الله »

وأما الثانى فهو : « العالم جواهر وأعراض » .

ثم عندما ساروا على منوال خصومهم فى قولهم : بالجوهر والعرض لم يشرعوا مباشرة فى الكلام عن كل من هذين الشقين المتعلقين وانما قدموا عليه تعريفا للموجود العينى الكتلى المميز للفهم الإسلامى للوجود فعرفوا « الشئ » .

وقالوا : « إن الشئ هو الموجود » و« الموجود هو الشئ » .

فوقوا أنفسهم شر الوقوع فى قبول وجود متوهم أو متعقل فقط .

كما حرصوا على إثبات الصفات لوجود لله - ورفعوا أيديهم عن القول بالأصول الخمسة المعتزلية .

فجاء كلامهم عن موضوعى الوجود : وجود الله ووجود العالم بعيدا كل البعد عن المزالق الذهنية المؤدية إلى خلل فى فهم الوجود وتقدير مايتعلق بالمسائل الغيبية التى لم يصل فيها المعتزلة إلى حقيقة مثل مسألة الرؤية و « خلق القرآن » وغير هذه وتلك مما يقوم على فهم النصوص المنزلة وضرورة إعطائها مكان الصدارة والأولوية - وهو ما تغاضى عنه المعتزلة لوقوعهم تحت تأثير قيمة قدرة العقل الذى لايصح عندهم - بصفة عامة - أن يسترشد بالنص المنزل - الذى يفسرونه بعيدا عن أصول التفسير والفهم الحقيقى للعقيدة .

ونظرة إلى كتب الأشعرى تبين مدى حرصه على تفصيل القول فى المسائل التى خرج فيها المعتزلة عن الفهم الإسلامى الصحيح ، فاذا ما وقفنا مع كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » نجده يتعرض فى مستهله « لقول أهل الزيغ والبدع » [1] ثم « قول أهل الحق والسنة » [2] يخصص الباب الأول للكلام فى « إثبات رؤية الله سبحانه وتعالى بالأبصار فى الآخرة » [3] كما ورد فى النصوص المنزلة . ثم يثنى بالكلام عن القرآن كلام الله غير مخلوق [4] ثم يتكلم « عن الاستواء على العرش » [5] و « نفى المعتزلة للصفات » [6].

وغير ذلك من المسائل التى خالف فيها المعتزلة الفهم الصحيح للنصوص المنزلة .

وبهذا نتبين أن الأشاعرة وإنْ كانوا قد لجأوا إلى أسلوب الخصوم إلا أنهم حرصوا على إثبات النصوص المنزلة قرآنا وسنة مع اعتماد على أصول التفسير - فجاءت أعمالهم بعيدة عن زلات المعتزلة .

ومن أبرز الأمثلة على منهجهم ما ورد عن مسألة « اثبات رؤى الله فى الآخرة بالأبصار » [7].

يستهل الأشعرى الكلام فى الرؤية باثبات النص المنزل الذى يؤكدها وهو : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة ٢٢ ، ٢٣) مبينا المقصود بناظرة، أى رائية.

---

(١) ص ١٤ من النص المحقق .

(٢) ص ٢٠ من النص المحقق .

(٣) ص ٣٥ من النص المحقق .

(٤) ص ٦٣ من النص المحقق .

(٥) ص ١٠٥ من النص المحقق .

(٦) ص ١٦١ من النص المحقق .

(٧) ينظر صفحة ٣٥ من النص .

وهو بهذا يعطى الأولوية للنص المنزل على النظر العقلى .

غير انه لايكتفى بمجرد النص ، وإنما نجده يناقش التفسير الذى أعطاه للفظ (ناظرة) أو التأويل الذى أوله عليه . وذلك بعرض ومناقشة وجوه استعمال اللفظ فى القرآن الكريم: فيأتى بالمعانى الأربعة لاستعمال اللفظ فى آى الذكر الحكيم .

الأول : نظر الاعتبار .

والثانى : نظر الانتظار .

والثالث : نظر التعطف .

والرابع : نظر الرؤية .

ويبطل المعنى الأول : على أساس أن الآخرة (ليست بدار اعتبار) .

ويبطل الثانى : لأن النظر إذا ذكر مع ذكر (الوجه) عنى نظر العينين .

وليس نظر الانتظار خاصة . وان نظر الانتظار يصاحبه (تكدير ، وتنغيص) وهو ما لايكون فى الجنة .

ويبطل المعنى الثالث : لان الخلق لايجوز أن يتعطفوا على خالقهم .

وبعد إثبات المعانى الثلاثة بالنسبة لتأويل (النظر) .

فى هذه الآية ، يؤكد صحة المعنى الرابع وهو ، كما سبق وأثبته (الرؤية) ويلاحظ أن موقفه هذا بالنسبة لاثبات الرؤية يماثل موقف (ابن حنبل من التأويل فى هذه المسألة وان كان ابن حنبل لم يفصل القول فى بيان وجود معانى (النظر) فى كتابة (الرد على الزنادقة والجهمية) .

ثم نراه بعد ذلك يواصل هذا الموقف بالنسبة لبعض أدلة المعتزلة النصية فى نفى الرؤية . فيبين لهم أن نظر الانتظار لايكون مقرونا بـ (الي) .

ويقدم أمثلة أخرى من آى الذكر الحكيم ، كما يستعين ببيت شعر لأمرى القيس ويكرر ما سبق ذكره من أن النظر بالوجه يعنى العينين أى نظر الرؤية .

ويرد الأشعرى على رأى آخر من آراء المعتزلة فيما يتعلق بنفس الآية وهو ذلك الذى يفسر (النظر) بأنه النظر إلى الثواب .

مبينا أن (الثواب) غير الله . وأنه لايعنى (إلى غيره ناظرة) ، ثم يذكر مبدأ من المبادئ التى يعتمدها وهو :

(والقرآن العزيز على ظاهره ، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة وإلا فهو على ظاهره) .

وبالتالى ، فانه لو أزيل عن ظاهرة بالنسبة لهذه الآية ، فلم يزيلوه - يقصد المعتزلة - كذلك عن ظاهرة بالنسبة للآية التى يتمسكون بها وهى (لاتدركه الأبصار) (٦/١٠٣) .

وبعد أن ينتهى من الرد على أقوال المعتزلة حول تأويلهم للفظ (نظر) يرجع إلى تقديم الأدلة على إثبات الرؤية وهى أدلة سمعية يتناولها أيضا بالدراسة على نحو ما فعل فى الدليل الأول .

نتبين مما سبق ان منهج علماء الكلام كان دائما قريبا من الآفة الذهنية المنتشرة فى المجتمع ولايجب أن ننسى أن هؤلاء العلماء كانوا فقهاء فى الأصل أى انهم عرفوا أسلوب الفقيه المعتمد على تدبر آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة وفرقوا بين طبيعة موضوع الأصول وموضوع الفروع ، وكانوا فيما يتعلق بالأصول متتبعين للآفة الذهنية التى كان عليها أهل الفرق . ولعل تتبعهم للآفات وتعرفهم عليها يرجع إلى الصقل الدينى والذهنى المترتب على تدبر النصوص المنزلة - فهم من أهل السنة الحريصين على الاتباع حيث الكلام عن الغيبيات - وهم بهذا يخالفون أهل الفرق التى تعرف كيف تهتم بموضوعات المعرفة عن عالمى الغيب والشهادة وضرورة مواءمة المنهج المطبق لطبيعة الموضوع فموضوعات عالم الشهادة تتطلب « الاستقراء » وموضوعات عالم الغيب توجب قبول مايرد فى النصوص دون نقاش لكون مايرد فوق مستوى العقل البشرى - والاستنتاج ليس هو المنهج ولكن تطبيق أصول التفسير هو المنهج - وإذا كان بعض المتأخرين من علماء الكلام قد قدموا أسلوب الاستنتاج على غيره فلا يجب أن ننسى أن مضمون المقدمات ليس عقليا فقط ، وانما هو حصيلة الصقل الدينى الذى تحققه النصوص المنزلة - كما أشرنا - أى أن الاستنتاج ليس استخراج معان جافة من أطر منطقية خاوية وانما هو تبين للحقيقة المنزلة وقد صورت بما يجعلها مناسبة الأساليب ثقافة اليونان .

وإذا كان الأمر كذلك فإن مضمون هذه الصياغات لابد وأن يكون ملتحما بالواقع فهذه هى سمة الوقفة الفكرية الإسلامية . (١)

والالتحام بالواقع من أهم المميزات التى تجعل عمل المفكر المسلم فى مجال الدفاع عن العقيدة مثمرا . وقد تبينا عند الحديث عن منهج متكلمى الفترة الأولى ، حتى أواخر القرن الثانى الهجرى وكيف أن التحامهم بالواقع لحصر الآفات قد جعلهم يتبينون الداء فيجدون له الدواء - والأمر بالمثل بالنسبة لعلماء السنة ممن كان عليهم أن يواجهوا الفكر الفلسفى - فقد حرصوا أيضا على متابعة أفكار العباد لتعرف على خباياهم

---

(١) مدخل الي الفكر الإسلامي ١٩٨٤ بقلم كاتبة هذه السطور

فكان موقفهم البناء فى تخليص العقيدة من الشوائب والعمل على تنقية العقول من أثر الأفكار المضادة لمقتضيات سلامة الفكر والنفس من أثر العنت والضيق ومن سوء الفهم وسوء العمل .

ولقد رأينا من تتبع المثال السابق كيف أن المتكلم يحدد المشكلة وهى « انكار اثبات رؤية آله بالابصار فى الاخرة » ثم يجمع الأدلة التى ساقها الخصم ومتابعة مدى صحة فهمه لها . ثم جمع النصوص المؤكدة للرأى الصحيح وشرحها مع بيان أسلوب فهمها وهو تطبيق أصول التفسير التى تلقى الضوء على معانى الألفاظ وتسمح بتقدير الحقيقة وهنا ننبه إلى أن الالتحام بالواقع يوجب فى هذه الأيام عمل مايسمى « بالمسح الاجتماعي» من خلال « بطاقات استطلاع رأى » تحدد اهتمامات الناس وفهمهم للحقائق وتقديرهم لأثر النص المنزل .

ثم بعد ذلك دراسة العينات وتوجيه البحث إلى تحديد الآفه كما ذكرنا - ثم تقديم ما يناسب من محاولات للقضاء على الملل والتيه فى واحة الآراء الغير صائبة .

وهذا مافعله دائما العلماء من أهل الكلام خلال العصور ولذلك نجد أن طبيعة الآفة الدينية تتغير من عصر إلى عصر - وقد يطول بقاؤها خلال العصور ويكون التغير فى أسلوب معالجتها .

لذلك يصح لنا أن نقول ان مايسمى بعصر الشروح الذى تميز بدراسة آراء كبار رجال العلم من المسلمين : فقهاء وأصوليين (أصول فقه وأصول ودين) وأهل تفسير ورجال حديث وأهل لغة وغيرهم لم يكن يمثل تغيرا فى موضوعات العلوم ولكن التغير كان فى أسلوب شرحها حيث دخلت عناصر ثقافية مغايرة لما كان قبل ذلك .. فهذه الشروح ليست جدباء كما يظن البعض بل هى ثرية فى بيان المكونات الذهنية لعقول أهل العصر الذين لايعانون من مشاكل حول العقيدة ويدرسون كل مسائلها من أجل التثقف ، أى انهم يتناولون هذه الموضوعات كترف ذهنى يمثل ثقافة وليس كمشكلة تحتاج الى الضبط والتحليل .

فمثلا اذا ما رجعنا الى شرح العقيدة الطحاوية [1] وقارنا بين النص الأصلى وشرحه نجد إضافات عديدة فى الشرح تؤكد أن الشارح ينتمى إلى عصر غير عصر صاحب النص وله حضور فى مجال الدفاع عن العقيدة من خلال تعليقاته على الموضوعات الواردة فى المتن وهذه التعليقات تقدم مادة غزيرة عن متطلبات أهل عصر الشروح ، وكأن النص الأصلى ما هو إلا « ورقة عمل » وعلى الباحث المعاصر أن يكشف عن رأيه فيما ورد بها .

(١) شرح العقيدة الطحاوية وهو نص يدرس حتى يومنا هذا بالجامعات الدينية لترائه وتنوع مضمونه .

والأمثلة على ذلك متعددة .

الأمر الذى يوجب على المتخصص فى دراسة علم الكلام ومناهجه ، أن يقف وقفة علمية من كل ما يوجد من شروح فربما يكون فى المساهمة فى تصنيف بعض المكتبات فائدة علمية كبرى تزيد من رصيد كتب التخصص فى العصور الوسطى .

ثم إنه بالاضافة إلى أن دراسة الشرح لها فائدتها بالنسبة للتعرف على أبعاد فكر أهل العصر الشارح ، فان الوقفة من الشروح قد ترتبت عليها فائدة أخرى فقد ولدت فى نفوس الناس نظرة تمعن تأن عند الخاصة والعامة فالكل أصبح يهدف إلى التعرف على معالم دراسة تراثية متمثلة فى هذه المتون وان كان التعليق عليها يحمل معالم نظرة معاصرة كما أشرنا ، فهل نسمى هذا ركودا كما أشار البعض ؟ أم هو عمل دراسى صامت لاينبع من مشكله حية ولكن من آراء تحليلية والمنهج فى هذه الشروح لايختلف عن منهج السف الصالح . من حيث ضرورة الاعتماد على أصول التفسير فى تبين دلالة الآيات الكريمة والسنة النبوية الشريفة .

لقد كان الشروح فرصة لرفع مستوى الأذهان وليس لركودها، كما ادعى البعض إذ أن الشرح لم يكن داعية لآراء أصحاب المتون ، ولكن كان فى كثير من الأحيان يهاجم ويرفض ، ومعياره أسس منهج أهل السنة والجماعة .

فالشروح تمثل آراء حرة مستنيرة بالترشيد الربانى حققت ثقافة إسلامية حقيقية مع آراء أصحاب هذه المتون .

والآن إذا ما وقفنا مع أحوال الحياة الثقافية فى وقتنا الحاضر ، نجد أن الالتحام بالواقع قد تلاشى لفترة طويلة خلال هذا القرن ، وإن كان التعمق فى الدين قد واصل مسيرته داخل جدران دور العلم الدينية . وهذا يعنى ان المتفقهين فى الدين قلة وأن جموع الناس أصبحت بعيدة عن العلم بمتطلبات الشريعة الغراء - أى أنه أصبحت توجد هوة أو فجوة بين عقول الناس ومفاهيم دينهم الحنيف وهذه الفجوة لم تكن نتيجة تقاعس رجال أحد الجانبين : من رجال الدين أو عوام الناس ولكن هى فجوة خطط لوجودها المغرضون من أهل الاستعمار الأجانب والتابعون لهم من العرب ونجحوا فى ايجادها فى أغلب البلدان الإسلامية وهذه الفجوة بين العقيدة والعلم بتفاصيلها والعمل بترشيدها كانت سببا فى تبنى مفهوم ليس هو من الإسلام فى شئ وهو مفهوم فصل الدين عن العلم .

ثم لما بعدت العقول عن العقيدة بشقيها النظرى والعلمى وجد الناس انفسهم فى حالة خواء عقلى ونفسى، فاتجه كثير منهم إلى ماقدم لهم من بدائل تمثلت فى مذاهب

فلسفية خاوية من العقيدة المنزلة : قرآنا وسنة ، وبعيدة كل البعد عن متطلبات معيشة الناس فى مجتمعنا وظهرت محاولات جذب إلى الغرب وأخرى إلى الشرق .

الأمر الذى يجعل دراسة هذه المحاولات ضرورة : دينية وثقافية وعلمية واجتماعية . ويصبح لكل عالم لدية وعى بأسس الشريعة وأحوال الناس ودور فى درء الآفات الذهنية والخلقية والتربوية على مختلف المستويات الاقتصادية والعلمية والدينية وكل ذلك من خلال نشر الوعى بأسس الشريعة الإسلامية فى النظر والعمل .

قضيـــة تجـديد أصـول الفقـــه

د. علي جمعة محمد

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن والاه .

وبعد .

فهذا بحث حول قضية تجديد أصول الفقه ، وهو بحث رصدى أكثر منه نقديا ، فهو يرصد الاتجاهات التى دعت إلى التجديد أو كانت تحت هذا العنوان ، سواء أكانت علي صواب أم خطأ ، أو كانت على هدى أو ضلال ، وإنما هى تنبيهات وجمع لاتجاهات ظهرت تحت هذا الاسم تثير الفكر ، وتدعو العلماء إلى بحثها ونقدها بل ونقضها إن لزم الأمر ، وإن رؤى ضرورة ذلك ، فليس كل بدعة يتصدى لها فقد يكون فى الرد عليها نشرها ، وليس كل ضلالة تحتاج إلى الانشغال بها .

وفى الختام تكلمت عن رؤية مبدئية لدارس الأصول حتى تكون منطلقا لدراسات أخرى أعمق وأشمل وحتى نتمكن لنقد ما يحتاج إلى نقد مما ورد فى بحثنا هذا بتفصيل أتم إن شاء الله تعالى .

تجديد أصول الفقه مسألة لها تاريخ ، وبتتبع هذه القضية نجد أنها قد أخذت صورا متعددة منها ما يعود إلى الشكل ، ومنها ما يعود إلى المضمون وهذا منه ما يعود إلى الإضافة ومنه ما يعود إلى تغيير الهيكل حتى نصل إلى شئ من تغيير المضمون ومنه ما يعود إلى تعميق البحث ومنه ما يعود إلى توسيع المجال والاستخدام إلي غير ذلك مما ستراه مفصلا فى بحثنا هذا .

-١-

أولا : بدأت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه منذ زمن ليس بالقصير ضمن الدعوة إلى تجديد العلوم بصفة عامة ، فقد رأينا كلمة تجديد تظهر عند رفاعة الطهطاوى في كتابه (القول السديد فى التجديد والتقليد) الذى طبع بمصر سنة ١٢٨٧ هـ فى حياته وقبل وفاته بثلاث سنوات وإن كان هذا العنوان هو الذى ظهر فى المقالات التى نشرها فى جريدة الروضة إلا أنه نشرفى صورة كتاب تحت عنوان القول السديد فى الاجتهاد والتقليد .

ثانيا : ثم برزت دعوة تجديد الأصول بخاصة فى أوائل القرن العشرين على يد مدرسى مدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم ، وكان المعنى بالتجديد هو تجديد

الأسلوب وطريقة العرض فألف الشيخ محمد الخضرى من مدرسى القضاء الشرعى كتاب (أصول الفقه) وطبعه عام (١٩١١م - ١٣٢٩هـ مطبعة الجمالية) وكان درّسه بتلك المدرسة ابتداء من سنة ١٩٠٦ . وكان الشيخ الخضرى قد أشار فى أخر كتابه (تاريخ التشريع) إلى عدم جدوى التدريس بطريقة المتون والحواشى التى تجعل التلميذ وشيخه سواء لا فرق بينهما إلا كثرة الفروع فى رأس هذا عن ذلك .

على أنه قد ألف قبل ذلك ولنفس الغرض ولكن بصورة مختصرة سلطان محمد على المدرس بدار العلوم (خلاصة الأصول) سنة ١٣٢٤هـ (١٩٠٦م) والذى طبع بمطبعة الواعظ بالقاهرة ثم توالت المجهودات فى هذا الطريق فألف محمد بك إبراهيم وعبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة وغيرهم فى النصف الأول من القرن ، ثم جاءت جهود رجال الأزهر خاصة بعد دعوة الشيخ محمد محمد المدنى لعلماء كلية الشريعة إلى التأليف ، وعدم الركون إلى تدريس القديم من المتون والشروح . ومع قانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ الخاص بإعادة تنظيم الأزهر وإنشاء جامعته كثرت الرسائل العلمية والكتب المستقلة والميسرة من علماء الأزهر فى هذا الفن بما يشكل مكتبة متكاملة فى جميع موضوعاته الموروثة ، كما ساهم الحقوقيون من تلامذة خلاّف وأبى زهرة وطبقتهم فى ذلك مساهمة كبيرة .

وهذا النوع من التجديد لم يلق اعتراضا قويا من المشتغلين بالأصول ، على أن كثيرا من العلماء شككوا فى جدواه ، ورأوا أن الدراسة والكتابة المرتبطة بالكتب الموروثة أكثردقة وعلماً فسار اتجاه موازٍ لذلك الإتجاه الأول وألف فى هذه الفترة من أوائل القرن الحالى الشيخ عبد الله دراز حاشية على شرح العضد على ابن الحاجب بعنوان (تحقيقات شريفة) هي ألغز فى العبارة والمناقشة من الشرح نفسه على صعوبته المشهورة .والشيخ يوسف المرصفى له كتب هى حواشى على الكتب القديمة المقررة فله بغية المحتاج شرح مقدمة الأسنوى للمنهاج ، وحاشية على كتاب التحرير وغيرهما كذلك الشيخ النجار له حاشية على الإسنوى فى كتاب القياس والشيخ محمد بخيت المطيعى الذى له حاشية كبيرة على الأسنوى فى أربعة مجلدات وهكذا حتى نصل إلى الشيخ محمد أبي النور زهير (ت١٩٨٧) والذى له كتاب يعد حاشية فى أربعة مجلدات أيضا على شرح الإسنوى إلا أنها أقل الغازاً بل يمكن أن يقال إنها سلسة العبارة واضحة البيان بشكل لافت للنظر سماها (مذكرة فى أصول الفقه).

ويلخص هذا الاتجاه ويزكيه الدكتور محمد عبد اللطيف فرفور حيث يقول :

هذا الذى أقدمه على استحياء لا أزعم فيه أنى جئت بجديد وهل فى أصول الفقه اليوم بعد كتابات فحول الأقدمين من جديد ؟ بل كل ما هو منى فى وجيزى هذا

التبسيط مع التحقيق للمسائل العلمية ، والرجوع فى النقول إلى أمهات المصادر بقدر الوسع والطاقة ، وفوق كل ذى علم عليم [1] .

ثم يقول : إن التجديد فى الكتابة المعاصرة فى هذا الفن ألا وهو أصول الفقه ينبغى أن يكون فى التحقيق العلمى للمسائل وعرض القضايا الأصولية عرضا موضوعيا مبسطا قريب المأخذ وهو ما سعيت إليه (إنتهى) [2] .

وشائع بين علماء الأزهر أن القسمة العقلية للآراء الأصولية قد انتهت فلا مزيد ولا رأى جديد فى مسائل الأصول حيث قد قيل كل ما يمكن أن يقال فما من رأى يظنه صاحبه جديدا وتكون له وجاهة إلا سنده عند الأقدمين .

- ٢ -

على أن هناك من ادعى خلاف ذلك ونادى بالتجديد بأسلوب آخر وهو أن يأتى فى مسائل الأصول برأى لم يسبق إليه أو على الأقل لم نره فيما بين أيدينا من كتب الأصول.

أولا : ومثال ذلك ما ذهب إليه العلامة المحدث عبد الله الصديق الغمارى حيث يقول فى كتابه سبيل التوفيق صـ ١٣٦ :

ذكر بعض ما حررته من الفوائد ومنها ما لم أسبق إليها .

منها أنى فرقت بين دلالة الاقتران ، التى اشتهر بين العلماء أنها ليست بحجة ، وجعلتها نوعين : نوع ليس بحجة باتفاق وهو أن تقترن أفعال متعاطفة أو تكون داخلة تحت أمر عام أوبالواو أيضا مثل خمس من الفطرة . . الحديث [3] .

فلا يدل ذكر الختان فيها على أن غيره واجب كالختان .

ولا يدل ذكر السواك فيها على أن غيره ليس بواجب كالختان فهذه الدلالة ضعيفة باتفاق .

النوع الآخر : أن يقترن أمران فى نهى ، نحو نهى عن كل مسكر مفتر [4] ، فهذه الدلالة حجة فى تحريم المفتر مثل الخمر لأنهما اندرجا تحت نهى يخصهما .

وانظر توضيح هذه الفائدة فى آخر كتابى واضح البرهان .

---

(١) انظر الوجيز للدكتور محمد عبداللطيف فرفور صـ٦

(٢) انظر الوجيز صـ٨

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة وقال الترميذي : حسن صحيح .
انظر صحيح البخاري بحاشية السندي ٣٨/٤ صحيح مسلم بشرح النووي ١٤٦/٣ سنن الترمذي ٨٥/٥

(٤) الحديث رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة رضي الله عنها انظر مسند الإمام أحمد ٣٠٩/٦ وسنن أبي داود ٣٢٩/٣

- ومنها أننى بينت ما يُنْسخ من الأحكام وما لايُنْسخ منها .

فقلت الذى ينسخ من الأحكام هو الواجب والحرام والمباح ، وأن المندوب لا ينسخ ورددت على بعض المالكية الذى زعم أن الركعتين بعد آذان المغرب وقبل الصلاة كانت مشروعة ثم نسخت . فبينت أن هذا القول غلط لأنه فضيلة ، والفضائل لاتنسخ ، والمكروه أيضا لا ينسخ لأنه تابع المندوب .

- ومنها أننى ذكرت أن الشئ قد يحرم ويباح مرتين ، وأكثر ، مثل نكاح المتعة . قد نسخ تحريمه مرتين أو ثلاثة ثم نسخت إباحته إلى الأبد .

- أما الواجب فإنه إذا نسخ لايعود واجبا أبدا ، وهذا لم يقله أحد قبلى .

وهاتان الفائدتان مذكورتان فى كتابى الصبح السافر فى تحرير صلاة المسافر .

- ومنها أن ابن حزم أكثر فى كتابه المحلى من إلزام خصومه بالقياس ، مع أنه لا يقول به ، وتبعه مقلدوه فى المغرب .

فقررت أن المعلوم عند علماءالجدل أن العالم لا يلزم خصمه فى المناظرة إلا بما يعتقده ويذهب إليه ، ولا يجوز أن يلزمه بما لايذهب إليه ، لأن الغرض من المناظرة عند علماء الجدل الوصول إلى الحق من أحد الطرفين . وليس الغرض الإلزام للمخاصم فقط.

وهذه الفائدة نبهت عليها فى الرأى القويم .

- ومنها أننى نبهت على أن نسخ التلاوة والذى أجمع عليه الأصوليون ليس بجائز ، بل هو مستحيل عقلا ، وكتبت فيه رسالة (ذوق الحلاوة) وهى مطبوعة .

وقد خالفنى فى رأيى هذا بعض العلماء تقليدا لما عرف عند الأصوليين وأنى مستعد لموافقتهم بشروط :

١ - أن يثبتوا أن تلك الآيات ثبتت قرآنيتها بالتواتر وهذا غير موجود قطعا .

٢ - أن يبينوا الحكمة من نسخ التلاوة بعد وجودها فى القرآن .

٣ - أن يجيبوا عن قول الله تعالى : ﴿ لامبدل لكلمات الله ﴾ انتهى .

وإنما ذكرنا هذا النوع لأنه لا يصدر إلا عن مجتهد أو من قارب الاجتهاد ولأنه يتكلم فى الأصول لا عن الأصول ، وهو نوع حرى بالتشجيع حتى نصل إلى قواعد محررة محققة فى ذلك العلم [١].

---

(١) ومن الجديربالذكر أن تقي الدين النبهاني في كتابه الشخصية الإسلامية جـ٣ ص ٢٦٨ الخاص بأصول الفقه يقول بما قاله الشيخ عبدالله الغماري في عدم نسخ التلاوة خاصة بل لعلة سابق عليه ولم يره .

ثانيا : وممن تعرض لبعض مسائل أصول الفقه عبد العال الجابرى فى كتابه لانسخ فى القرآن[1] فـأنكر النسخ كله برمـتـه وهذا الإنكار التـام لم ينقل إلا عن أبى مـسلم الأصبهانى المعتزلى وقيل أن مذهب أبى مسلم لم يخالف ما عليه أهل السنة وعلى ذلك فرأى عبد العال جديد تماما . يقول محققا شرح الكوكب[2] :

« لقد اضربت النقول عن أبى مسلم الأصفهانى فى مسألة جواز النسخ وعدمه ، فحكى عنه منع النسخ بين الشرائع ، ونقل بعضهم عنه منع النسخ فى القرآن الكريم . وتحقيق مذهبه أنه لم يخالف جمهور أهل السنة القائلين بجواز النسخ عقلا وشرعا فى الحقيقة ونفسَ الأمر ، ولكنه خالفهم فى اللفظ والمصطلح .

قال المحلى فى (شرح جمع الجوامع)[3] : (النسخ واقع عند كل المسلمين ، وسماه أبو مسلم الأصفهانى من المعتزلة تخصيصا لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان ، فهو تخصيص فى الأزمان كالتخصيص فى الأشخاص .

فقيل : خالف فى وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور فالخلف الذى حكاه الآمدى وغيره عنه من نفيه وقوعه ، لفظى ، لما تقدم من تسميته تخصيصا) .

وقال السبكى فى كتبه (رفع الحاجب)[4] : (وأنا أقول : الإنصاف أن الخلاف بين أبى مسلم والجماعة لفظى . وذلك أن أبا مسلم يجعل ما كان مغيا فى علم الله تعالى كما هو ، مغيا باللفظ ويسمى الجميع تخصيصا ، ولا فرق عنده بين أن يقول ﴿ ثم أتموا الصيام إلي الليل ﴾ [5] وأن يقول : صوموا مطلقا ، وعلمه محيط بأنه سينزل : لا تصوموا وقت الليل ، والجماعة يجعلون الأول تخصيصا والثانى نسخا ، ولو أنكر أبومسلم النسخ بهذا المعنى لزمه إنكار شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وإنما يقول كانت شريعة السابقين مغيّاة إلى مبعثه عليه الصلاة والسلام . وبهذا يتضح لك الخلاف الذى حكاه بعضهم فى أن هذه الشريعة مخصصة للشرائع أو ناسخة ، وهذا معنى الخلاف[6] .)

ثالثا : وممن عالج أيضا بعض مسائل علم الأصول بطريقة جديدة فى التناول والتطبيق الدكتور أحمد حمد[7] حيث أثار سؤالا (... هل دراسة الإجماع مجدية من

---

(١) انظر لانسخ في القرن / عبدالمتعال الجابري .

(٢) انظر شرح الكوكب المنير د. محمد الزحيلي ، والدكتور نزيه حماد ٣/٥٣٣ هامش (٣) ط مكة

(٣) انظر شرح المحلي علي جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/٨٨ .

(٤) انظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي مخطوط بدار الكتب المصرية /٢/ق١٣٢ ب.

(٥) سورة البقرة /١٨٧ .

(٦) وانظر تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو للمسألة في هامش التبصرة للشيرازي ، صـ ٢٥١ .

(٧) انظر الإجماع بين النظرية والتطبيق للدكتور ، أحمد حمد ، ٥/٨٥ .

الناحية العملية حيث يؤخذبه فى تقرير الأحكام وإصدارالتشريعات ووضع القوانين ويبقى مصدرا من مصادر الشريعة يطبق كما كان يطبق فى عهد الصحابة رضوان الله عليهم؟ أو تكون دراسته مجرد نظرية ظهرت وإنما تعذر الآن تطبيقها إلا أن فيها على كل حال غذاء عقلياً وثروة فكرية) .

ثم يقسم بحثه إلى قسمين :

الأول : الإجماع فى نظر الأصوليين .

والثانى : الإجماع فى مجال التطبيق .

ويقول أما القسم الثانى فقد سرنا فيه على منهج آخر هو إلى التجديد [1] أقرب منه إلى التقليد حيث عالجنا قضايا فى الإجماع تعتبرغيرمسبوقة أو مطروقة .

وإليك فهرسا لذلك القسم وموضعاته التى بحثها :

القسم الثانى

الإجماع فى مجال التطبيق

تمهيد :

- الأمة مصدر السلطات / الغرب المقهور / صدى الحقيقة / الفكرة والنظام إسلاميان / من أول الأمر / فترة حضانة / النصوص إلى الأبد / تميز الأمة بالإجماع / شمول النظرة أسلم / ركيزتان لخيرية هذه الأمة / الحكام ومعدن الأمة / مجتمع الحرية / الفرد والأمة / الفرد فى مفهوم فلاسفة الغرب / الجمع بين الحسنين / عناصر السوء / التخصصات والفقهاء / الفقهاء والأمراء / منهجنا فى هذا القسم.

الفصل الأول

تعريف الإجمــاع

عناصر التعريف :

١ - اتفاق / فقهاء / الأمة / على أمر هام .

(١) في نسختي وهو الطبعة الأولي بدار القلم بالكويت سنة ١٩٨٢ التحديد بالحاء المهملة وأظنها التجديد لمقابلتها بالتقليد ولدلالة ما بعدها علي ذلك .

الفصل الثاني

معالم الإجماع في الأمة

العادة / العرف / المثل / الحكمة / الشهرة / الاستفاضة / ما عليه العمل .

الفصل الثالث

عهد أبى بكر الصديق / عهد عمر بن الخطاب / عهد عثمان بن عفان/ عهد على بن أبى طالب .

الفصل الرابع

أنـواع الإجماع

الإجماع التام والإجماع الناقص / الإجماع الحضورى والإجماع الرسائلى والإجماع السكوتى / الإجماع التقريرى والإجماع الاجتهادى / الإجماع الدائم والإجماع المؤقت / الإجماع العام والإجماع المحلى / الإجماع الإجبارى والإجماع الاختيارى / الإجماع اللازم والإجماع الجائز .

الفصل الخامس

أركـان الإجمـاع

الركن الأول :

المجمعون / شروط المجمعين / مجالات المجمعين / اختيار المجمعين / الذميون والمجمعون / لائحة المجمعين .

الركن الثانى :

الحكم المجمع عليه / الأمور الاعتقادية / الأمور العقلية الأمور العادية / أحكام العبادات / أحكام الأسرة / أحكام القضاء والبينات / أحكام الحدود والجنايات / أحكام الجهاد / أحكام الأطعمة/ أحكام الإمامة .

الركن الثالث :

مستند الإجماع

الفصل السادس

صعوبات في طريق الإجماع

اختلاف مناهج التفكير بين الفقهاء / اختلاف مناهج التفكير بين المتكلمين والمتصوفين / اختلاف الاتجاهات السياسية / الأقليات غير المسلمة

إمكان العلاج .

الفصل السابع

قواعد الإجماع

الفصل الثامن

الإجماع عند غير المسلمين

خاتمة :

نقاط ثلاث / الاحتمال الأول / الاحتمال الثاني / مناخ الحق ومناخ الباطل / السنة السيئة والسنة الحسنة / وزرالسيئة / دعاة السوء / حراس المجتمع / مكانة هؤلاء الحراس / الحكام والحراس / بالغ الازدهار في السلم / بالغ الانتصار في الحرب / الدستور والحراس / هكذا تحقق فضل الأمة .

لقد أثار د. حمد من القضايا الكثير ابتداءً بالتعريف وانتهاءً بالمسائل والأحكام بل والقواعد وأعتقد أن كثيرا منها لا يسلمها له علماء الأصول وستختلف مواقفهم منها بين الرفض الشديد والقبول الحذر .

وعلى كل فهو كتاب جدير بالمناقشة والفحص ولم يحدث حتى تاريخه أن رد عليه أحد من الناس ، بل إن الكثيرين من الدارسين والباحثين لم يقرأوه ، ومنهم من لم يسمع به .

- ٣ -

وبطريقة ثالثة في التجديد نرى في الأربعينات دعوى الشيخ عبد الجليل عيسى يتكلم عن أحد مباحث أصول الفقه المهمة وهو حجة السنة ، ودعا الشيخ إلى إعادة النظر في هذا الباب في كتابه(اجتهاد الرسول) ، والذي كان له أثر كبير في الأوساط الدينية والأدبية ، ثم في السبعينات عبد المنعم النمر في كتاب (السنة والتشريع) ورد على هذا الاتجاه كثير منهم الشيخ عبد الغني عبد الخالق في كتابه الممتع ، (حجية السنة[١])، حيث أثبت إجماع المسلمين على حجية السنة بجميع فرقهم .

(١) طبع طبعتين الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦م والطبعة الثانية ١٤١٣ - ١٩٢ بدار الوفاء للطباعة والنشر والمعهد العالي للفكر الإسلامي ..

ولقد رأينا بعد ذلك محاولات بعضها تنظيرى وبعضها عملى لإنكار حجية السنة وكانت النتائج من الخطورة بمكان قَوى جانب القائلين بالحجية لما رأوه من ضياع الدين بإضاعة السنة .

فلقد برزأحد غير المتخصصين واسمه محمد نجيب وكان يشغل مدير عام هيئة التليفونات وكون جمعية أنصار القرآن وألف كتبا كثيرة أكبرها اسمه (الصلاة) حيث أنكر السنة إنكاراً تاما ودعا إلى عشر صلوات فى اليوم والليلة فى كل صلاة ركعتان السجود فيها قبل الركوع من غير تشهد . . إلخ ما هدف به .

ثم آل حاله إلى إنكار الإسلام فالأديان ، ومات فى الستينات . إن انكار السنة والالتزام بهذا الإنكار وإخراجها عن حيز الحجية - يؤدى حتما إلى إبطال الشريعة كما حدث فى تجربة محمد نجيب هذه ،بل إنه يؤثر على منهج فهم القرآن نفسه بل فهم اللغة العربية فلا أرى مضيعة للوقت أن تدرس تلك التجربة ، دراسة علمية واسعة كبيان كيف يضل العوام وكيف يؤدى إنكارالمصادر إلى ضياع الشريعة وإلى ضياع المنهج أيضا والله من وراء القصد .

- ٤ -

غير أن هناك من يشكك بثبوت السنة لا بحجيتها وهم درجات فى ذلك فمنهم أحد علماء الأزهر من غير المدرسين وهو محمود أبو رية فى كتابه (أضواء على السنة المحمدية) والذى تعرض فيه لجرح أبى هريرة رضى الله عنه واتهمه بالكذب وردّ عليه فى أكثر من عشرة كتب ، وكذلك وبصورة أخف كثيرا الشيخ محمد الغزالى من مدخل مختلف بكتابه (السنة بين أهل الحديث وأهل الفقه) وكتاب د. يوسف القرضاوى (كيف نتعامل مع السنة) حيث يمكن أن يقال إن التعامل مع ذلك المصدر يجب أن يحذر من جانب الثبوت لا يمكن أن يقال إن التعامل مع ذلك المصدر يجب فى القواعد الحاكمة على صحة الثبوت من عدمه ، فمنهم من يقدح فى الرواية الأصلية للصحابى ومنهم من يعرض الأمر على القرآن وثالث على المعقول ورابع على مدى تحقيق المصالح من جراء الالتزام بالحديث فإذا أردنا تفصيل القول على هاتين الفقرتين (٣ ، ٤) فنقول :

أولا : يرى الشيخ عبد الجليل عيسى أن اجتهادات الرسول غير ملزمة ، ويمكن مخالفتها وهذا يعنى من الناحية العملية أن مصدر السنة قد ضاق من جهة الاحتجاج به وهذا أيضا يتيح مساحة أكبر لإعمال القياس والفتوى بمقتضى الأصول العامة للشريعة والمقاصد الكلية ، وهو الأمر الذى يشابه من جهة ما كان عليه أصحاب الرأى حيث قلّت مروياتهم وكثرت أقيستهم وهذا فى مقابلة أصحاب الحديث بمدرسة المدينة والذين كثرت مروياتهم فقل القول بالرأى عندهم ، ولكن ما نحن بصدده الآن لا يتعلق

بمسألة ثبوت السنة من عدمه كما كان عند الأوائل ، بل بعد ثبوتها هل هى حجة ؟ وهنا تثار مجموعة من الأسئلة :

هل هي حجة في كل المجالات؟

هل هى حجة بجميع أقسامها ؟

هل هى حجة بجميع درجاتها ؟

هلى هى حجة فى كل الأزمان ؟

ونرى اختلاف الكاتبين والباحثين كثيرا فى الإجابة عن هذا وبعضهم يعارض بعضا فيها.

ثانيا : أما الشيخ أبوريه فقد شكك فى ثبوت المروى ولكن لا من قبيل الأسانيد أو المتون بنقص ونقد من بعد الصحابة أو مخالفة النص الوارد لما هو أقوى منه نقلا أو دلالة بل فى الطعن فى الصحابة أنفسهم مما صوره بصورة المتعدى على رجال الله كما هو مستقر فى ضمير عموم المسلمين فأصبح كلامه علامة على غير الملتزم والمنتمى للإتجاه الإسلامى .

ثالثا : أما الشيخ محمد الغزالى فإنه نحا منحى آخر غيرهما [1] وهو تطبيق مساحة من علوم الحديث تُعَد مهجورة فى العمل وإن كانت مقررة فى النظر ، وهذا هو البحث بتأنى، وفهم وبحث فى المتون لمعرفة الشاذ المردود وقد يختلف معه المختلفون في مدى صحة تطبيق تلك القواعد أو فى إقرار وجود تعارض من عدمه ولكن سيظل كلام الشيخ فى إطار ومظلة القواعد المقررة الموروثة ، والتجديد هنا ليس تجديدا بالمعنى المتبادرعند إطلاق ذلك اللفظ ، حيث قد يصل الشيخ إلى أحكام جديدة لكن بالمنهج القديم وتحت سلطانه . . .

رابعا : أماالشيخ عبد المنعم النمر فيلخص رأيه فى كتاب (السنة والتشريع) بعد ما قدم كلام القدماء فى تقسيماتهم للسنة ومدى حجية كل قسم فى التشريع العام للمسلمين حتى يصل إلى مقصود تلك المقدمة وهى جانب المعاملات فى الفقه الإسلامى فيقول :

« فماذا عن أحاديث المعاملات ؟ »

وهنا يجدر بنا أن نتكلم عن أحاديث المعاملات كالبيع والشراء والإجارة . . . إلخ. مما يتعلق بشئون حياة الناس ، وتحقيق مصالحهم بشئ من التوضيح أكثر . .

ونتساءل : هل كل الأحاديث التى صدرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذا كانت بناءً عن وحى خاص بها ، أو كانت بناءً على نظرة الرسول لتحقيق مصالح الناس فى الجو الذى يعيشون فيه ؟ وبدون وحى خاص ؟

---

(١) انظر السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ محمد الغزالي ط دار الشروق .

إن القرآن الكريم أشار إلى قواعد عامة في البيع والشراء ، والرهن والتجارة ، ولكن لم يتعرض لتفصيلاتها هي أو غيرها .. وما كان من الممكن ذلك ، إذ أن النصوص – مهما كثرت ـ تتناهى ، بينما أحداث الحياة لا تتناهى ، ولا يمكن أن ينزل الوحي بكل المعاملات واحدة ، واحدة . وينص على الموجود وغير الموجود منها في زمن نزوله .

وبناء على هذا أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم يصرِّف أمور الحياة من حوله ، على ضوء هذه القواعد ، لتحقيق مصالح المجتمع من حوله وتيسير حياته . . .

وقد جاء الرسول والناس يتعاملون بمختلف أنواع المعاملات جريا وراء مصالحهم ، فنظر إليها بالمنظار الإسلامي العام ، فقبل منها ما قبل ، ورفض ما رفض ، وعدّل ما عدل بتفكيره واجتهاده . . لتحقيق مصالح الناس كما يراها . .

فالقراض والمضاربة مثلا كان نظاما معمولاً به في الجاهلية ، وظل حتى وجده الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة ، ونظر إليه على ضوء المصلحة والقواعد العامة، فتركه كما هو يتعامل الناس به دون حرج . . وهو موجود في كتب الفقه الآن على الأسس التي كان عليها في الجاهلية . . على اعتبار أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أقره .

وقد رفض كل معاملة فيها ربا ، أو فيها غرر غالب ، لأن ذلك جاء نصا في القرآن من جهة ، ويتعارض مع المصلحة العامة ، ويحدث نزاعا من جهة أخرى . .

ونرى أن نذكر هنا بعض الوقائع التي تنطق باجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم القائم على توجيه المصلحة وقطع النزاع بين الناس . . ونستمد ذلك كله مما ورد من أحاديث صحيحة .

ثم أخذ في سرد أدلته . انتهى ما أردته منه . .

ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه : تضييق السنة وهو اتجاه مرفوض تماما من جمهور علماء الشريعة اليوم ، ويعتمد على الدعوة إليه كثير من المفكرين المسلمين ويقولون إن فيه كثيرا من السعة وأسباب مرونة التشريع الإسلامي .

خامسا : ويأتي د. يوسف القرضاوي ليلقي مزيدا من الضوء على المسألة ولكن بمعالم وضوابط كما ذكر في عنوان الكتاب (كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط) ولكن بطريقة لا تعدو في الواقع ونهاية الأمر إلا من قبيل الدعوة إلى حس تطبيق القواعد الموروثة .

وهناك دعوى أخرى على مستوى آخر لتجديد أصول الفقه برزت فى السبعينات تدعو إلى(إعادة هيكلة أصول الفقه) مرة أخرى عند د. حسن الترابى ، د. طه جابر ، د. جمال الدين عطية ، د. سليم العوا وغيرهم وهؤلاء مختلفون تماما فى تصور التجديد المراد .

أولا :حسن الترابى يقول :

« لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة لأن قضايا الأصول فى أدبنا الفقهى أصبحت تؤخذ تجريدا(١) . . . ثم يقول

ثم إن العلم البشرى قد اتسع اتساعا كبيرا وكان الفقه القديم مؤسسا على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع مما كان متاحا للمسلمين فى زمن نشأة الفقه وازدهاره ، ثم العلم النقلى الذى كان متاحا فى تلك الفترة فقد كان محدودا أيضا مع عسر فى وسائل الاطلاع والبحث والنشر بينما تزايد المتداول فى العلوم العقلية المعاصرة بأقدار عظيمة وأصبح لزاما علينا أن نقف فى فقه الاسلام وقفة جديدة لنسخر العلم كله لعبادة الله ولعقد تركيب جديد يوحد ما بين علوم النقل التى نتلقاها كتابة ورواية قرآنا محفوظا أو سنة يديمها الوحى وبين علوم العقل التى تتجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر (٢) .

ثم يقول علم الأصول التقليدى الذى نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسبا للوفاءبحاجتنا المعاصرة حق الوفاء لأنه مطبوع بأثرالظروف التاريخية التى نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التى كان يتوجه إليها البحث الفقهى . . . »(٣) .

يفهم من هذا أن مسائل أصول الفقه ينبغى أن تتغير حيث تغيرت ظروف عصرنا عن العصور السابقة ، ونلاحظ أن الكلام حتى الآن إنما هو (عن) أصول الفقه وليس (فى) أصول الفقه ، فلم يظهر لنا د. الترابى ما هي المساحة التى ينبغى تغييرها من الأصول وما هى المسائل التى يجب تركها وما هو أثر ذلك كله في الفقه .

فأصول الفقه علم له استمداده من علوم ثلاثة وهى اللغة العربية وعلم الكلام والفقه بالأحكام الشرعية ومن هذه العلوم استمد أصول الفقه ، والقضية الحرجة أن مسائل اللغة نقلية بمعنى أنها قد أنشئت وانتهت عند حد إنشائها ، فلا دخل لها فى وضع جديد للألفاظ بإزاء المعانى ولا بدلالات التراكيب ولا بما تقتضيه من مفاهيم ، كما أن

---

(١) انظر تجديد أصول الفقه للدكتور حسن الترابي ص ٧ الدار السعودية .
(٢) انظر تجديد أصول الفقه الترابي ص ٩ .
(٣) انظر تجديد أصول الفقه للترابي ص ١٣.

مـقررات علم الكلام من وجـود المعـجـزة للنبى صلى الله عليـه وسلم وتعليل الأحكام وحامية الله سبحانه وقدم صفاته ومثل هذه المباحث لا علاقة لها بتطور الأحداث ، وليس لذلك التطور والتغيرأثر فيها ، وإن حدث وتبنى الفقه فى أى عصر منحى معين فى تلك المسائل، اضطر حتى لا يكون محكما للهوى . وحتى يكون كلامه متسقا بعضه مع بعض أن يتبنى اتجاها معينا فى الأصول فمثلا إذا توصل الفقيه إلى أنه لا يجوز استنباط معنى من النص يكور عليه بالبطلان وكان هذا مستندا إلى دلالات الألفاظ والتراكيب على المعانى ومستندا أيضا على فهمه عن حاكمية الله وتعليل أحكام الله بالمصالح بل ومعنى المصلحة وأنها ينبغى أن تكون شرعية . . إلخ . إذا كان الأمر كذلك فإن هذا الفقيه لا يتأثر، لا فى السابق ولا الآن بالواقع ، بل إن هذا الذى توصل إليه يرى أنه هو ما ينبغى أن يكون ويرى أن ذلك هو معنى تطبيق شرع الله وإن تبنى الفقيه تلك القضية فإنه يرفض استنباط مقاصد وأهداف من النصوص إذا أردنا أن تطبق تلك المقاصد كرد على أصل النص بالبطلان، فإذا جاء النص بوجوب إخراج شاة فى كل أربعين شاة فلا يجيزهذا الفقيه أن يقال :ان المعنى فى إيجاب الشاة إنما هو إغناء الفقير وإغناؤه بالنقد أتم ، وحينئذ يجوز إخراج القيمة، لأن استنباط ذلك من وجوب الشاة يؤدى إلى عدم وجوبها لجاز الانتقال إلى القيمة على هذا التقدير [1] .

إن دعوة الدكتور الترابى غير واضحة المعالم وذلك أنه تكلم (عن) المسألة ولم يتكلم فى المسألة فى هذا الكتاب وللدكتور الترابى عمل آخر غير منشور .

ثانيا : على أن د. سليم العوا قد خطا خطوة أخرى حين نشر فى مجلة المسلم المعاصر فى عددها الافتتاحى (صـ٢٩ - ٥٠) مقالة بعنوان السنة التشريعية وغير التشريعية تكلم فيها فى صميم المسألة بالتفصيل ، فانظر إلى الترابى[2] ص١٧ من كتابه تجديد أصول الفقه حيث يقول :

"كان أشهر عهد تشريعى رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه ولئن لم يكن الإمام عمر قد اتخذ لنفسه منهجا أصوليا معلنا فى تشريعاته فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجا معينا يتسم بالسعة والمرونة" .

وإلى العوا صـ ٤١ من مقالته يقول :

وقد طال النزاع بين الفقهاء والمفسرين فى تأويل فعله [3] وتصحيحه .. ثم استفاض فى استنباط معان من ذلك .

---

(١) راجع التمهيد للإسنوي تحقيق محمد حسن هيتو ، ط . مؤسسة الرسالة ص ٣٧٤ .

(٢) كل ما هنا عن الدكتور الترابي إنما هو من خلال كتابه الصغير عن أصول الفقه ولعل كتابه الكبير يشتمل علي رؤية أشمل وأوسع لعلم الأصول ككل وليس كمقال الدكتور العوا الذي هو محدد في نقطة بعينها .

(٣) أي عمر بن الخطاب حين فتح الله علي المسلمين أرض العراق

إن العوا هنا أقرب إلى الواقع وإلى مدرسة أخرى سنتناولها قريبا في مسألة التجديد من الترابي الذي يدل مردود كلامه وفحواه على أن الأصول الموروث يجب أن يتغير ، فكلام العوا معناه أنه يجب أن ينظر فيه ونتخير ما قد تبين لنا مع مرور العصور إنه مراد الله .

فالمسألة التي ضربناها مثالا يرى الحنفية فيها أنه يجوز استنباط معنى من النص يؤدي إلى مخالفة ظاهر النص وهومذهب معتمد تتدين به غالبية الأمة فيصبح كلام الترابي غير صحيح فأصول الفقه الموروث يمكن أن يكون مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة ، دون محاولة هدم العلم المستمد منها من لغة وكلام وفقه بل بتخير أو حتى استنباط جديد في إطار ذلك الاستمداد .

وعلى ذلك فتوصيف المشكلة مختلف بين هذين الاتجاهين فالترابي يرى وجوب تغيير هيكل ذلك العلم والعوا يرى وجوب إعادة النظر في تطبيقاته وهما جد مختلفان .

ثالثا : أما د. جمال الدين عطية فقد قال [1] .

(أ) اختلف الأصوليون في تحديد مصادر الحكم الشرعي – مع اتفاقهم على الكتاب والسنة كمصدرين رئيسين ، ومع اتفاقهم على اعتبار الإجماع مصدرا واختلافهم في شروطه وإمكان وقوعه – وأقرب التقسيمات إلى تصوير مختلف الآراء هو التقسيم إلى المصادر الأساسية المتفق عليها ، والمصادر الثانوية المختلف عليها .

فالمصادر المتفق عليها (في الرأي الغالب بالنسبة للقياس) هي :

الكتاب / السنة / الإجماع / القياس / الاجتهاد

والمصادر المختلف عليها هي :

الاستحسان/ الاستصحاب

الاستصلاح (أو المصلحة المرسلة)

العرف / شرع من قبلنا / مذهب الصحابي / عمل أهل المدينة / سد الذرائع / العقل .

(ب) ونرى بحث هذه المصادر من زاوية جديدة تفرق بين المصادر ومناهج التوصل إلى الحكم الشرعي في كل منها ، ولذلك نقتصر في هذا الفصل على بحث المصادرمرجئين البحث من كتب أصول الفقه ، مع زيادة الإضافات أوطرح الأسئلة التي تكمل تسلسل النظرية العامة .

---

(١) انظر النظرية العامة للشريعة الإسلامية للدكتور / جمال الدين عطية ص١٨٩ ، ١٩٠ الطبعة

(جـ) ونبحث المصادر تحت الأقسام التالية :

أولا : النقل: ويشمل ذلك : الكتاب ، والسنة ، وشرع من قبلنا .

ثانيا : أولو الأمر: ويشمل ذلك : الإجماع ، والاجتهاد ، وذلك فى إطار تمييز التشريع عن التنفيذ عن القضاء .

ثالثا : الأوضاع القائمة إذا كانت صالحة ويشمل ذلك العرف والاستصحاب .

رابعــا : العقل .

خامسا : البراءة الأصلية .

وهذا يعنى أن التجديد عنده إنما هو فى تقسيمات جديدة تتيح للفقيه التوسع فى المسألة أو الموضوع محل البحث وأن هذه التقسيمات الجديدة سيتولد منها فهم أعمق واستعمال لأداة الأصول أفضل مما يؤدى فى النهاية إلى فقه متجدد خادم للموضوعات المثارة فى عصرنا الحاضر وهذا الاتجاه منه يوازيه اتجاه معروف عنه فى تكثيف التراث الإسلامى والسعى إلى جعله بين أيدى الباحثين بكل طرق التيسير من عمل قوائم بيليوجرافية إلى عمل مكانز وفهارس ومعاجم لعلم أصول الفقه وعلى ذلك يمكن أن يقال إن اتجاه التجديد عند د. عطية إنما يتمثل فى إعادة الصياغات والتخيرات وخدمة مساحات من البحث الأصولى لم تخدم من قبل أو لم تصل إلينا هذه الخدمة على فرض وقوعها .

ووضح هذا المنحني والمعنى قوله عن التقسيم الفقهى [1]

رابعا :مجموعات الأحكام الشرعية

(أ) درج الفقهاء على الكتابة فى المسائل الفقهية مصنفة إلي أبواب الفقه المعروفة دون جمع الأبواب المتعلقة بموضوع واحد فى قسم أو كتاب مستقل ، وما يرد فى بعض الكتب من التصنيف إلى كتب ثم إلي أبواب ليس مطردا ولا مقصودا منه التصنيف المتبع حاليا فى تجميع العبادات والمعاملات والجزاءوغيرها وإن كانت هذه العناوين معروفة ومستعملة فى بعض الكتب . ونظرا لاتساع المادة الفقهية ولضرورات الدراسات المقارنة بين المذاهب الفقهية وبين القوانين الوضعية والعلوم العصرية الأخرى فقد اتجه الكاتبون المعاصرون إلى اتباع التقسيمات الكبرى المعروفة فى القوانين الوضعية والعلوم المعاصرة ، ومن هنا بدت الحاجة إلى بيان توزيع الأبواب الفقهية القديمة تحت هذه التقسيمات ، وكذلك الإشارة إلى الكتب المستقلة عن كتب الفقه التقليدية وبيان تصنيف مادتها تحت هذه الأقسام .

---

(١) انظر النظرية العامة للشريعة الإسلامية للدكتور / جمال الدين عطية ص ١٨٦ ، ١٨٨

(ب) وهذا العمل من قبيل بيان أقسام الحكم الشرعي وفقا لموضوعاته :

١ - قسم العبادات ويشمل أبواب الطهارة والصلاة والجنائز والدعاء والذكر والزكاة والمساجد والصيام والحج وغيرها .

٢ - قسم الحلال والحرام والآداب : ويشمل أبواب الأطعمة والأترية والأيمان والنذور والعقيقة والذبائح والصيد وغيرها .

٣ - قسم الأحوال الشخصية أو الأسرة : ويشمل أبواب الخطبة والنكاح والطلاق والخلع والحجر واللقيط والرضاع والحضانة والولاية والوصاية والنفقات والفرائض (أو الميراث) والوصية .

٤ - قسم المعاملات المالية : ويشمل أبواب البيع والسلم والرهن والصلح والحوالة والضمان والشركة والإجارة والوكالة والعارية والغصب والشفعة ، والقراض والمساقاة والجعالة وإحياء الموات والهبة والوقف والوديعة والقسمة والمزارعة والمغارسة .

٥ - قسم الجزاء: ويشمل أبواب الجنايات والحدود والقصاص والبغاة والتعزيز .

٦ - قسم القضاء والإجراءات المدنية والجزائية والإثبات : ويشمل أبواب القضاء والدعاوى والبينات والإقرار والشهادات. بالإضافة إلى الكتب المتخصصة فى القضاء والطرق الحكمية .

٧ - قسم المالية العامة : ويشمل بعض الأحكام المتفرقة فى أبواب المعاملات من كتب الفقه بالإضافة إلى الكتب المتخصصة فى الأموال والخراج والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية .

٨ - قسم الاقتصاد :ويشمل بعض الأحكام المتفرقة فى أبواب المعاملات من كتب الفقه بالإضافة إلي الكتب المتخصصة فى الأموال والخراج والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية والحسبة .

٩ - القسم الإداري : ويشمل الكتب المتخصصة في السياسة الشرعية والأحكام السلطانية.

١٠ - القسم الدستوري : ويشمل الكتب المتخصصة في الأحكام السلطانية والسياسية الشرعية ومباحث الإمامة فى كتب علم الكلام وغيره من الكتب المتخصصة .

١١ - القسم الدولي العام : ويشمل أبواب الجهاد والغنيمة والجزية من كتب الفقه بالإضافة إلى أبواب وكتب السير .

١٢ - القسم الدولي الخاص : ويشمل أبواب الذميين والمستأمنين والكتب المتخصصة وبعض مباحث وأبواب وكتب السير .

١٣ – كما يمكن اتباع تقسيمات أكثر تفريع لمواجهة العلوم المستحدثة التى استقلت عن بعض الأقسام مثل قانون العمل والقانون البحرى وقانون التأمينات الاجتماعية وغير ذلك .

(جـ) ثم تأتى المباحث الشرعية الضابطة للعلوم سواء فى ذلك العلوم الطبيعية والكونية كالطبيعة والكيمياء والفلك والطب وغيرها أو العلوم الانسانية كالاجتماع والتربية والنفس والسياسة والاقتصاد والإعلام وغيرها . وذلك على النحو الذي أشرنا إليه في الفصل الخاص بالعلاقة بين الشرعية والعلوم الأخرى ومع التنبيه دائما إلى أهمية المباحث الشرعية لضبط مقاصد ومناهج هذه العلوم مع احتفاظ كل علم فى باقى مابثه بالمنهج التجريبى والعقلى المناسب له وما يتطلبه ذلك من دراسات ميدانية وإحصائية وتحليلية ومعملية .

(د) كما ينبغى التنبيه إلى أن أساس هذا التقسيم الموضوعي للمباحث الشرعية إنما هو الفائدة العملية ، وهو اعتبار قابل للتغيروالتطور وفقا للمناهج المعاصرة فى تصنيف العلوم القانونية والعلوم الطبيعية والإنسانية المعاصرة .

كما أن تفاصيل التقسيم الداخلى الفرعى لكل قسم من هذه الأقسام خاضع كذلك للحاجات العملية ولمقتضيات الجمع بين المادة الفقهية للأحكام الفرعية التفصيلية والنظريات التى تجمع القواعد العامة فى كل من هذه الأقسام .

(هـ) ويطرح هذا التقسيم مسألة وحدة الأحكام الشرعية فى المجالات التجارية والإدارية والدولية وقد سبق أن بحثنا ذلك فى فصل الخصائص تحت عنوان وحدة الشريعة.

وأنقل هنا من سيمنار كلية الشريعة بقطرالذى ألقاه د. جمال عطية وأطيل فى النقل حيث يلخص فى هذه الورقات منظوره لاستفادة العلوم الاجتماعية من أصول الفقه فيقول فى ص ١١ – ١٦ :

سوف أحاول طرح بعض التساؤلات فى الاتجاهين الرئيسيين للموضوع .

الاتجاه الأول (*) : ماذا يمكن أن يقدمه علم أصول الفقه إلى مناهج العلوم الاجتماعية ؟

وبداية أقول إن هناك مواقف متطرفة فى الرد على هذا السؤال موقف يرفض تماما منهج أصول الفقه، وموقف يأخذ بضرورة تطبيق منهج أصول الفقه . والموقف الأول هو موقف العلماء المتخصصين في العلوم الاجتماعية والذين يرون

(*) لم يتسع الوقت لعرض الاتجاه الثاني في هذا السيمنار، فتم عرضه في سيمنار وزارة التربية .

أن ازدهار العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يستمر إذا قيدناه بالضوابط الحديدية لعلم أصول الفقه ، وذلك لأن علم أصول الفقه بطبيعته وضع لغرض معين ،وبالتالى لا يمكن أن يحكم علوما تختلف فى طبيعتها عن العلوم التى وضع علم أصول الفقه لضبطها .

ويقابل هذا على الجانب الآخر ، موقف علماء الشريعة الذين يرون فى هذه العلوم الاجتماعية الحديثة فروعا جديدة من الفقه ، وبالتالى يجب أن تنضبط بمقاييس وضوابط علم أصول الفقه ، بل إنهم لايرون - وهذا ما فاجأنى فى بعض المواقف - أحقية علماء الاقتصاد - مثلا -فى الحديث عن الاقتصاد الإسلامى ، وعلى أساس أنه يجب أن يقتصر على ما كان عالما بالفقه وأصوله باعتبار أن الاقتصاد الإسلامى هو باب المعاملات من الفقه ونفس الشئ فى علم النفس الإسلامى هو باب الاجتماع الإسلامى وغيرذلك من العلوم.

هذان هما الموقفان المتطرفان فى هذه القضية . . والرأى الذى أذهب إليه يحسن أن أقدم له بمسألتين :

المسألة الأولى: هى ضرورة اعتماد الوحى مصدرا للمعرفة فى الشق الموضوعى للعلوم ذلك أننا نعلم أنه قد وردت إشارات واضحة وحاسمة فى القرآن والسنة فى مجال إقرار حقائق علمية معينة أى فى الشق الموضوعى للعلوم .

والأمثلة كثيرة عن ذلك فيما يعبر عنه الإسلاميون بالسنن . . (سنن الكون والمجتمع والنفس . . . الخ) ومن هنا لابد من أن نقبل أن هذه الإشارات مصدرا للمعرفة في هذا الشق الموضوعى فى كل علم من هذه العلوم .ولكن يجب أن نفصل هنا بعض الشئ ، فالقول بأنه مصدر للمعرفة لن يفيد كثيرا فى تقدم العلم نفسه ، وإنما يجب وضعها فى موضوعها من المناهج التى توصل إلى القوانين العلمية التى تنقل هذه الإشارات إلى استنباط قوانين منها يمكن استخدامها فى حياتنا العملية. وعلى سبيل المثال فإن القول بأن العسل فيه شفاء للناس أو القول بأن النساء ناقصات عقل ودين وغيرذلك من الإشارات فى مختلف المجالات لاتقرر حقيقة منضبطة بحيث نستخرج منها قانونا يمكن أن نطبقه فى حياتنا العملية، وإنما هى إشارات تطرح فرضيات يجب وضعها موضع التجربة والإحصاء والمقياس وغيرذلك حتى نصل إلى استنباط القانون الذى يصلح للتطبيق فى حياتنا العملية .

هذا عن المسألة المبدئية الأولى المتعلقة بالشق الموضوعى .

والمسألة الثانية : تتعلق بالشق القيمى أو المعيارى فى العلوم الاجتماعية المختلفة وهنا لامفرمن اعتبار الوحى مصدرا للتوجيه فى هذا الشق، بل إنه مصدر تأسيسى. لأن ما

فيه من قيم وأحكام تكليفية هى الضابط لهذا الشق فى العلوم . وبطبيعة الحال فإن تطبيق منهج علم أصول الفقه فى هذا المجال يعد أمرا واردا ولا أظن أن هناك إشكالا له قيمته فى هذا المجال .

بعد هذين المبدأين . .فإن السؤال الثانى : هل يبقى بعد ذلك فائدة لعلم أصول الفقه فى الشق الموضوعى للعلوم المختلفة ؟!

إن الذى أشعر به أن علم أصول الفقه قد وضع أصلا لضبط التكاليف (افعل ولاتفعل) ، واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص . وبالتالى فهو لم يوضع أصلا لتفسيرالظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلي القوانين التى تحكمها، ومن الظلم أن نحمله مالا يحتمل .

وهذا ما يبررتخوف العلماء الاجتماعين من فرض علم أصول الفقه على العلوم الاجتماعية وما يؤدى إليه هذا من تجميد وتقييد هذه العلوم ، تقييدا لا يبرره العلم أو الدين، ولكن هناك فى رأى بعض المباحث الموجودة فى علم أصول الفقه والتى تصلح نبراسا ومعيارا للعلوم الاجتماعية فى مناهجها وبالتحديد فى تحليل الظواهر الاجتماعية وبيان علاقات السببية بينها ولا يتسع الوقت لشرح هذه المواضع ، ولذلك سوف أشير إليها فقط خاصة ، وأن معظمنا له معرفة بها ، ويكفى الإشارة إليها .

– فموضوع العلة – مثلا – الذى أشارإليه الدكتور نصار فى تقديمه ، والمراحل التى يمر بها الأصولى حتى يصل إلى تحديد العلة ، وما أوضحه د. النشار ود. مصطفى عبد الرازق قبله من أن هذا هو بداية العلم التجريبى ، والمقارنة التى أجريناها بين (ستيوارت مل) وبين هذه المراحل المختلفة فى التوصل إلى علة الحكم .

إلى جانب مباحث العلة ، هناك مايسمى بالأحكام الوضعية فى علم أصول الفقه . فمباحث الركن والسبب والعلة والأمارة والمانع . .الخ فيها ضبط للمسائل التى تحتاجها العلوم الاجتماعية أشد الحاجة ، فلو عكف علماء العلوم الاجتماعية على هذه المباحث لوجدوا فيها كنوزا تعينهم فى ضبط علومهم .

وهناك القواعد اللغوية التى أشار إليها د. نصار ، وهى جزء من القواعد التى يستخدمها علم أصول الفقه لضبط تفسيرالنصوص والمفاهيم والمصطلحات وهذه القواعد اللغوية نادرا ما نجدها فى العلوم العصرية ، ويحتاج إليها العلماء، لأن اللغة بطبيعتها وسيلة التعبير عن الرأى ، وضبط اللغة من أهم المسائل لضبط العلم نفسه .

والمباحث المتعلقة بالاستحسان وبعلم الفروق تعد من المسائل التى تصقل الذهن وأدوات البحث لدى العالم .

والقواعد الفقهية والطريقة التى استنبطت بها تعد كذلك من المسائل المفيدة جدا للعلوم الاجتماعية .

والمقاصد الشرعية تعد من العلوم التى أهملت . . وقد ذهب بها ابن عاشور خطوة أبعد مما وصل إليه الشاطبى والعز بن عبد السلام حيث حاول أن يجد المقاصد الشرعية ليس على مستوى الشريعة ككل وإنما على مستوى كل علم من علومها ، وهذا إذا طبقناه فى العلوم الاجتماعية فإنه يضبط لنا فلسفة هذا العلم ومقاصده ، وفى هذا فائدة كبيرة فى ضبط العلم ! .

وإذا خرجنا من علم أصول الفقه - بمعناه الاصطلاحى ، إلى المناهج التاريخية سواء من علوم الحديث أو من علوم التاريخ ، فلاشك فى فائدتها كعلوم شرعية لعلماء العلوم الاجتماعية .

ولا يعنى كل ما سبق أنى أرى الخلط بين الشق الموضوعى والشق التكليفى فى العلوم الاجتماعية ، وإنما من الضرورى التمييز الواضح بينهما ، وما أدعو إليه هو التفاعل بين هذين الشقين .

هناك مناطق تستعصى على مناهج العلوم الاجتماعية ، وهذا يستبعد المناطق التى تتعلق بالغيبيات والتى تتعلق بالأحكام التعبدية وذلك رغم اعترافنا بأن الأحكام التعبدية نفسها إنما شرعت لتحقيق مصلحة العباد . فإننا لا يمكن أن نتجاوزها إلى محاولة إيجاد العلة منها . وبالتالى فإنها تستعصى على الاخضاع لمناهج العلوم الاجتماعية وقد يكون هذا الاتساع بالغ البعد عن الصورة الحالية التى وقف عندها علم أصول الفقه والعلوم الشرعية عموما منذ توقف تطور الفكر الإسلامى منذ عدة قرون .

وأقصد بهذا إننا إذا ركزنا على علاقة السببية بين الأحكام وبين مقاصد الشريعة من هذه الأحكام .. فإن كل حكم فى الشريعة له علة وجاء لتحقيق مصلحة معينة وحتى الأحكام العبادية - كما قلنا - فإن الله سبحانه وتعالى غنى عن العالمين وعن هذه العبادات وشرعت لمصلحتنا نحن ، فالربط بين الحكم والمصلحة قد يصل إلى اعتبار هذه العلاقة السببية وتزيل بذلك التفرقة بين الشق التكليفى والشق الموضوعى : وأعنى بذلك لسنا فقط بصدد قانون تكليفى فى الآية ﴿ إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر﴾[1] ولكننا يمكن أن نعتبره قانون حتميا .. أى علاقة بين سبب ونتيجة . وإذا توصلنا إلى ربط المسببات بنتائجها بهذه الصورة فمن الممكن الوصول إلى إزالة التفرقة بين الشق التكليفى والشق الموضوعى . ويبقى هذا - على كل حال - أملا بعيدا لا أظن أنه فى متناول الأجيال الحاضرة من العلماء .

وبين هاتين المنطقتين - المنطقة المستعصية والمنطقة البعيدة التحقيق هناك مجالات كثيرة يمكن قبول مناهج العلوم الاجتماعية فيها . ومن هذه المجالات : مجال إعمال

---

(١) سورة العنكبوت من الآية / ٤٥ .

العقل كمصدر للأحكام ، فالمباحث التى تكلم فيها الكلاميون فى مسألة العقل يمكن تطعيمها بكثير من مناهج العلوم الاجتماعية وما وصلت إليه من أدوات ، وذلك لتحقيق أيسر لمقاصد هذه المسألة .

وكذلك مجال إعمال العقل كمنهج - وليس كمصدر - للأحكام .. وهى ما يعبر عنه (بالمصادر المختلفة فيها) .. كالقياس والاستحسان والاستصحاب والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وغيز ذلك . فجميع هذه المصادر يقوم بتوظيفها العقل البشرى .. وتعطى مجالا لتدخل مناهج العلوم الاجتماعية فى هذه المصادر .

وهناك أيضا مجالات اعتماد التجربة الانسانية للشعوب والبلاد المختلفة فى عدة أنواع.. وعلى سبيل المثال فى تحويل القيم والأحكام إلى مؤسسات . فبدلا من أن نظل نتحدث عن الشورى كمبدأ يمكننا أن نترجم هذا المبدأ إلى مؤسسة مستفيدين من التجارب الأخرى .

ونفس الشئ فى الزكاة وغيرها ولعل تجربة البنوك الإسلامية خير دليل على ضرورة ترجمة المبادئ إلى مؤسسات .

وأخيرا هناك مجالات الصلة بين الحكم التكليفى والواقع ، ففى عدة مراحل يقف الفقيه أو المجتهد أمام الواقع . حيث يستدعى الإعمال الصحيح لقواعد أصول الفقه ، التعرف على الواقع . فأول هذه المراحل هى تعرف المجتهد على الواقعة محل الاجتهاد .. وهذه الواقعة الآن لم تعد معاملة بسيطة وإنما أصبحت ظواهر معقدة .. لابد أن يستعين بمختلف المناهج حتى يتعرف عليها ثم تأتى مرحلة تحديد مضمون العرف . فإذا اعتبرنا العرف مصدرا من مصادر التشريع ، فإنه لا يمكن أن يصل إليه المجتهد وهو فى برجه العاجى ولكن لابد من التعرف إليه، وهذا من صميم عمليات البحث الاجتماعى التى يتم التوصل إليه بمناهج علم الاجتماع .

وهناك القواعد اللغوية التى وجدت بدايتها فى علم أصول الفقه ، ولكن علم اللغة عموما لم يتطور التطور الذى بلغته علوم اللغة فى الغرب .. والتى بدأ ينظر إليها على أنها علم اجتماعى يرد عليها كثير من الأساليب البحثية المتغيرة ، مما أنتج داخلها علوما حديثة مثل دلالات الألفاظ وتطورها . وقد يقول البعض إن اللغة مرتبطة بالقرآن ولا يجوز عليه التطور .. ونرد فنقول إنه لم يقل أحد بتطوير لغة القرآن ، وإنما تطوير ما يطرأ على اللغة نفسها ومضامينها نتيجة تعامل الأشخاص بها ، وما تخضع له من مباحث مختلفة بدأ تدريسها - الآن - فى كلية دار العلوم وغيرها من الكليات التى انفتحت على هذه العلوم الحديثة .

وعند تطبيق الحكم الشرعى على واقعة معينة فإنه يلزم لمن يقوم بالتطبيق سواء أكان من السلطة التنفيذية أم من السلطة القضائية – التعرف على الواقعة التى يطبق عليها الحكم، وهنا نجد أنفسنا أمام مجال آخر لتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية .

ثم تأتى آخر مرحلة يصل إليها القاضى أو المجتهد . وهى مرحلة تطبيق الحكم على الواقعة بعد أن تثبت لديه . فالقاضى يقوم أولا بالتحقيق فى الواقعة وإثباتها ثم التحقق من الحكم الشرعى الذى يطبق على هذه الواقعة ، ثم يقوم أخيرا بتطبيق الحكم الشرعى على الواقعة ، وهذا التطبيق نفسه يدخل فيه إلى جانب الناحية الشرعية أو القانونية كثير من النواحى النفسية والاجتماعية والاقتصادية التى يراعيها القاضى حتى يكون حكمه مصيبا للحقيقة ومحققا للعدالة .

إننى أعلم هذه الإشارات السريعة تفتقد إلى الأمثلة التى توضح مراميها ولكن الوقت لم يسمح بذلك وإلى هنا انتهى ما أردته منه

وعلى ذلك ، فالتجديد عند د . عطية يتمثل فى :

١ – إعادة هيكلة العلم ... الخ .

٢ – الاستفادة من المنهج الأصولى فى العلوم الاجتماعية .

٣ – الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية فى علم أصول الفقه وبذلك تكتمل خريطة التجديد عند د . عطية .

وللدكتور جمال الدين عطية أيضا جهود فى بيان علاقة أصول الفقه بالعلوم الاجتماعية ومدى إمكانية استفادة الأصول منها ، استفادة هذه العلوم الاجتماعية من الأصول ، وذلك فى محاضرات دورة استراسبورج فى – ١٩٨٨/٧/٢١ عن إسلامية المعرفة للدكتور طه جابر العلوانى وأدار اللقاء د . جمال عطية وفى محاضرات بكلية الشريعة جامعة قطر فى ١٩٨٨/١١/١٧ بعنوان (علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية)[١] .

يقول د . جمال فى محاوراته مع د . طه صـ ٣٧ وما بعدها فى : إسلامية المعرفة هذه قال [٢] :

استخدام علم أصول الفقه كمنهج للعلوم الاجتماعية ... وأقول إنه من المعروف أن أصول الفقه وضع فى الأصل لضبط الأحكام التكليفية، وهى افعل أو لا تفعل على المراحل الخمسة المعروفة وهى : التحريم والكراهة والإباحة والندب والوجوب . فكيف

(١) إسلامية المعرفة وعلم أصول الفقه والعلوم الإجتماعية ، طبعها المعهد العالي للفكرالاسلامي.

(٢) أنقل هنا باستفاضة حتى تتبين فكرة المتناظرين من ناحية ولعدم توفرهذه المحاضرات بين أيدى الباحثين من ناحية أخرى .

نمد المنهج الذى وضع لضبط الأصول إلى الحكم لضبط ظواهر اجتماعية أخرى هى فى الحقيقة قوانين أو سنن كونية نريد أن نعرف بها العلاقة بين ظواهر معينة بعضها والبعض الآخر ومدى الارتباط بينها . فاختلاف الطبيعة بين موضوع العلوم الاجتماعية وبين موضوع العلم الشرعى هو الذى يطرح هذا التساؤل . وأنا بهذا الطرح لا أقصد الاعتراض على محاولة الاستفادة من أصول الفقه .. بل بالعكس أقترح أن يستفاد من أصول الفقه ولكن ألا يعتبر هو المنهج . فهو المنهج بالنسبة للفقه والأحكام التكليفية ولكن منهج العلوم الاجتماعية هو منهج تجريبى ، أما أن نثرى مناهج العلوم الاجتماعية بإدخال عناصر من علم أصول الفقه إليها فهذا ما أطمئن إليه دون تردد ! .

ومن أهم ما يمكن الاستفادة به من علم أصول الفقه فى العلوم الاجتماعية هو موضوع استخراج العلة الذى شرحناه فى مناسبات سابقة ! وإلى جانب الأحكام التكليفية يوجد فى أصول الفقه ما يسمى بالأحكام الوضعية وهى :

الركن والسبب والشرط والعلة والأمارة والمانع . وهذه المباحث يمكن الاستفادة منها كجزء من المنهج الذى يطبق على العلوم الاجتماعية . كما أن لهم مناهج فى مسائل القياس الخفى أو الاستحسان تفيد فى تحليل الظواهر الاجتماعية وبحثها .

كذلك فإن علم الفروق الفقهية الذى يحاول البحث لمعرفة السبب أو الفرق الذى يؤدى إلى اختلاف الحكم رغم تشابه الحالتين ... يمكن أن يفيد فى العلوم الاجتماعية.. ونفس الأمر بالنسبة للقواعد الفقهية الأصولية ...

وهذه كلها مسائل يمكن استخراجها من علم أصول الفقه وإدراجها ضمن مناهج العلوم الاجتماعية .

الملاحظة الأخيرة ... من المطلوب إيجاد تفاعل بين الشق التكليفى للعلم وبين الشق الموضوعى فيه ، وليس الخلط بينهما ، ففى علم الاقتصاد .. على سبيل المثال - هناك مسائل يمكن أن يتفق فيها الاقتصاد الرأسمالى والإسلامى والشيوعى ، ولكنهم يختلفون فى القيم وفقا للمذهب . وهنا يجب أن نتبين باستمرار ما هو موضوعى وما هو معيارى حتى لا نفقد الموضوعية أو الضوابط الشرعية !

رابعا - ثم يجيب[1] د . طه العلوانى :

تساؤل الدكتور جمال الأساسى هو كيف يمكن مد منهج أسس فى الأصل لمعالجة الظاهرة الفقهية وهى ذات صفة خاصة تتم بالجزئية فى الغالب لكى يكون صالحا لمعالجة الظاهرة الاجتماعية أو الانسانية التى يراد أن تكون معالجتها متصفة بالتعميم.

---

(١) من هنا نرى رأى د. طه جابر العلوانى رئيس المعهد العالى الفكر الإسلامى بواشطن ومحقق كتاب المحصول للرازى والذى حصل به على الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر

كما أن الظاهرة الفقهية المطلوب منها أن نتبين الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي أما الظاهرة الاجتماعية والانسانية فنريد منها أن نتبين القوانين والسنن وشبكة العلاقات التي يمكن على ضوئها أن نقيم لأنفسنا نظاما صالحا . ثم اختار أن يقول أن بعض الأصول تصلح لهذا . أنا أولا لا يعنيني كثيرا أن نقول بأن منهج أصول الفقه وحده وكما هو وبشكله وبحدوده وأبعاده يمكن أن نحكمه في الظاهرة الانسانية والاجتماعية وأنه سيأتينا بالعجب العجاب وسيعوضنا عن المنهج العلمي وسائر المناهج المستخدمة في هذه العلوم ، فهذا أمر لا أدعيه بل لا أتوقع أن أصول الفقه في وضعه الذي أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة ، لكني أؤكد ما أكده علماء الاجتماعيات والانسانيات بلا استثناء في حدود ما اطلعت عليه وما أعرفه من غربيين وغيرهم من أن العلوم الاجتماعية والانسانية تعاني اليوم من قصور ومن محدودية وأنها تتوقف أمام ظواهر كثيرة دون أن تتمكن من أن تعطي فيها جوابا أو حلا شافيا . ولا أريد أن اتعرض إلى نزعاتهم في علمية هذه العلوم أو عدم علميتها ، فبعضهم يريد أن يخرجها من دائرة العلم كله ويحولها إلى مجرد معارف أو فنون ، وقد ذكرت بعض هذه القضايا أمس وتعرضت لها ولكنني أريد أن أقول أولا : إن هذه المحدودية التي يشكو منها المختصون بالعلوم الانسانية والاجتماعية يمكن أن يسهم الإسلام في معالجتها من خلال المصدر الثاني ، فالعالم الغربي ينظر في العلم من خلال مناهج المعرفة الغربية المعاصرة والمنهج التجريبي بالذات فهو عالم ينظر بعين واحدة مهما اتسع علمه فهو يهمل الوحي جانبا وينفي دخوله في أي شئ من الأشياء بل وإن بعضهم قد يتساهل مع الخرافة ومع العادات ومع الأعرف الشعبية ولكنه ليس لديه أي استعداد للنظر في قضية الوحي . وأنا كإنسان مسلم أعتبر الوحي مصدرا أساسيا وشريكا لا يمكن الاستغناء عنه مع الوجود . فالوحي مع الوجود هما مصدرا معرفتي ، فكما لا أستطيع أن أتخلى عن الوجود كمصدر للمعرفة، فأنا لا أستطيع أن أتخلى عن الوحي كمصدر للمعرفة، فالوجود ، والوحي يكمل كل منهما الآخر للوصول إلى المعرفة المطلوبة والمعالجات العلمية المناسبة للظواهر الانسانية والاجتماعية .

ومنهج الرسول صلى الله عليه وسلم الفقهي هو منهج قام على معالجة قضايا الوحي وهو منهج اتصف وحاز على صفة العلم من خلال اشتماله على الموضوع وتحديد للموضوع . واشتماله على تحديد مواصفات الانسان المتكامل مع هذا اللون من ألوان المعرفة ، وهو المجتهد أو المفتي والمستفتي ، وكل مطلع على أي كتاب من كتب الأصول يجد أن المحاور الثلاث هي محاور هذا العلم وقضاياه الأساسية . فما دمت قد قبلت الوحي كمصدر للمعرفة مع الوجود . فلابد لي من البحث عن منهج أستطيع أن أتعامل مع الوحي من خلاله وهذا المنهج إما أن يكون موجودا أو يكون معدوما ، فإن

كان موجودا فلابد من اختياره ومعرفة تاريخه وتطوره وحقائقه وقضاياه للحكم عليه بالصلاحية كلا أو جزءا أو عدم الصلاحية وآنذاك نكون ملزمين بإبتكار منهج جديد للتعامل مع الوحى الذى هو الكتاب والسنة فبإفتراض أن أصول الفقه كمنهج قد استطاع أن ينجح فى تقديم فقه وافر وغزير وأن ينجح فى التعامل مع الوحى إلى حد بعيد فإننا يمكن أن ننظر فيه ونعيد النظر فى سائر قضاياه والمباحث المشتركة بين الكتاب والسنة ، ما هى؟ وما عليها ؟ وتاريخها ، وكيف وصل الأصوليون إليها ؟ وقواعد الاستدلال وقواعد الدلالة ، والأدلة الأخرى ... هناك إجماع - هناك قياس - هناك الأشياء التى ذكرها الدكتور جمال قبل قليل .

وهذه كلها ، أو بعضها يمكن أن يدخل ضمن المصادر وبعضها يمكن أن يدخل ضمن الأدوات ، وبعضها يمكن أن يدخل ضمن المدخلات المنهاجية . والاجتهاد نفسه.. كيف نحوله إلى منهاجية لنا نستخدمها فى النظر فى سائر ما يحيط بنا . وما هى الأدوات وما هى الوسائل ؟ وما هى المعايير التى نخضع لها هذا المنهاج هل نستخدم لها نفس شروط وأساليب الأصوليين ..؟

فأنا أعرف أن الاجماع مثلا ، دليل من أفضل الأدلة ، وكان يمكن أن يستفيد المسلمون من التعامل معه كثيرا ، ولكن تعريف الأصوليين له وبيانهم لحقيقته ، بيان نتج عن ظروف كانوا يعيشونها أفقدت هذا الدليل معناه ، بحيث أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله يقول : (من إدعى الإجماع فهو كاذب) لماذا ؟ لأنهم قالوا أن الإجماع هو اتفاق جميع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر من العصور على أمر من الأمور ، مستحيل تحقيقه ولم يتحقق فالإجماع الذى تحقق حتى الآن لو أخضعناه لهذا التعريف وفحصناه على ضوئه فلن نجد أن هناك إجماع إلا على الأمور المعلومة من الدين بالضرورة . ولذلك يقولون مثلا تفتتح أبوب الفقه . الصلاة ثبتت بالكتاب وبالسنة وبالإجماع . الصيام ثبت بالكتاب وبالسنة وبالإجماع ، وقد كنا نريد أن نستخدمه دليلا يمكن أن يغطى مساحة من المساحات الخالية ولكنهم فى تحديدهم لحقيقته بهذه الصورة وأفقدوه معناه ، كذلك قالوا (لا يجوز أن يتم فعندما يأتى فى مسألة من الكتاب أو من السنة فإن المجتهدين يجمعون على مقتضى ذلك الدليل . إذن ما فائدة الإجماع تحول الإجماع تقريبا إلى دليل معبّد ، ربما تفسير الخلاف الذى نقله د . جمال قبل قليل يعتبر نوعا من التفسير الطيب : فالإجماع إذن كدليل جمد نتيجة تقييدهم له بهذا الشكل .

كما جمد العقل وأفقد أهميته كدليل نتيجة لكثرة القيود والضوابط التى وضعت عليه، هذه حالة استثنائية مر بها العقل الإسلامى فى فترة من الفترات، حينما انفصلت القيادتان السياسية والفكرية ، وأصبحت القيادة السياسية فى كثير من الأحيان تلجأ

إلى عناصر فقهية ربما لا تتمتع بثقة الأمة فالأمة تحاول أن تدافع عن فقهها وعن تشريعها وعن دينها بأن تقول إما أن تأتونى بنص من الكتاب والسنة وإما أن تأتونى بأقوال إمام من الأئمة السابقين . ولقد التفت المنصور لهذه القضية ،حاول تأميم الفقه فجاء بالإمام مالك ولكن الإمام مالك رحمه الله لم يجز عليه الأمر . جاء به وطلب منه أن يأذن له أن يقصر الناس على الموطأ وقال له هذا كتابك وأنت أنفقت فيه عشرين سنة من عمرك وجمعت فيه فقه أهل المدينة ، والسنة وكذلك فأنا أحمل الناس عليه وأمنع بأن يقال فى أى مسألة بما يخالف ما جاء فيه .

فقال الإمام مالك : لا يا أمير المؤمنين ، إن الناس قد سبقت لهم أقوال واجتهادات فدع الناس وما اختاروه . فقد أدرك الرجل بعد مصادرة الحرية الفكرية كان لابد من مصادرة الحرية الفقهية واستطاع أن يتلافى هذا . فهذه الأدلة أو هذه القضايا حجمت وفسرت تفسيرا يغلب عليه الجانب الذرائعى أى جانب الخوف . فلو قلنا أن العقل دليل فسوف يؤدى إلى القول بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ولو قلنا القياس الخفى فنخشى أن ينصرف الناس إلى الأخذ حتى بالحكمة . وهكذا فلابد أن تكون العلة منضبطة . فلما جاءوا إلى ضبط العلة وضعوا القيود عليها ألغوا كثيرا من حكم الشارع . والشارع تعرض إلى حكم وكان يعلل ببساطة شديدة لا تحتمل أى شرط أو لا تحتمل معظم الشروط التى وضعوها هم بعد ذلك .

فالذى أدعيه أن هذا التراث وهو مما لا شك فيه تراث شرعى وعقلى وإسلامى : إنسانى هائل قد اتفق علماء الأمة أن العقل السليم لم يبدع منهجا أو علما أو معرفة أفضل من هذا ، ويعتبر زبدة العقل السليم لعصور كثيرة ولكنه فيه وعليه . فترى لو إننا رجعنا إليه أو أعدنا قراءته ودراسته وفحص مقولاته وقضاياه وتمييز الدخيل منه أى الأمور التى ألحقت به وليست منه والاستفادة مما هو قادر على مدنا بما نحتاج إليه خاصة فى قضايا الوحى لكى لا تنطلق عقول الناس فى كلام الله وسنة رسول الله دون ضوابط .

نحن نريد الآن أن نكسر القيود . نخشى أن تكسر كسرا أو تهدم هدما بطريقة تجعل الناس ينطلقون مرة أخرى .

فالدعوة المطروحة والتى اعتقد أنها موضع اتفاق لا يخالف مسلم فى هذا هى وجوب اتخاذ الوحى مصدرا للمعرفة . فإذا تقرر اتخاذ الوحى مصدرا للمعرفة فلابد أن يكون لدينا منهج نتعامل به مع هذا الوحى الذى سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر انسانية . ونحن لدينا شئ من هذا المنهج يجب أن نفحصه وندرسه وعلينا أن نعمل عقولنا فيه وأن نجتهد بأن لا ندع دليلا من هذه الأدلة إلا ونبحث ماذا قيل فيه ومتى ؟ وماهى ظروفه ؟ وهل ينطبق أو لا ينطبق ؟

وبالنسبة لقضية الاجتهاد : فأنا أرفض تقييده بالمحاور التى قيدها به الأصوليون .

فالاجتهاد لا يمكن أن يكون كذلك لأنهم عاملوه مثل الإجماع فعندما تقرأ شروط الاجتهاد الآن بالطريقة التى وضعها الأصوليون يستحيل أن تجد مجتهدا . فعندما تقول (عندى اجتهاد) وتضع لى من الشروط ما يستحيل معه أن يوجد المجتهد . فأنا لا أقبل ذلك !

فعندما نرجع للأصول الأساسية ، فإن الأئمة الكبار عندما قرروا قواعد الاجتهاد لم يشترطوا على الناس هذه الشروط المعجزة التى تجعل القضية مستحيلة تماما . فلابد من إعادة النظر فى الاجتهاد ، حقيقته ومفهومه ووسائله وأدواته بحيث يكون مفهوم الاجتهاد الذى ينسجم مع مقاصد الإسلام والذى يمكن أن نتعامل به مع الظواهر المختلفة ، آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر ليس الفقه فى الأحكام الجزئية الشرعية المعروفة وإنما فقه نستطيع أن نسميه (فقه الواقع) فالدراسات الاجتماعية المختلفة والتحليلات التى يقوم بها الناس تعد نوعا من فقه الواقع . فهل للفقيه أن يتجاوز فقه الواقع ويقتصر مثلا على الفهم اللغوى أم لا ؟! هذا سؤال يطرح على مجتهد اليوم . فهل اللغة وحدها كافية .

والجواب : لا ، فلابد من فقه الواقع فنحن نعرف أن الحكم الشرعى يقول الأصوليون عنه إنه خطاب من الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وأن أركان الحكم : حاكم وهو الله سبحانه وتعالى ويقولون ذلك ردا على المعتزلة ، ومحكوما عليه وهو المكلف الإنسان ومحكوما به وهو الحكم أى العملية . ونحن فى فقهنا درسنا الحكم وعرفنا الحاكم : وهو الله سبحانه وتعالى . ولكن المحكوم عليه الذى هو الإنسان طبيعته، قوته ، ضعفه ، نحن نتحدث عن رفع الحرج وعن التكاليف وعن سد الذرائع ، وعن المصلحة ، وعن الاستحسان ، هذه كلها لا نستطيع أن نعرفها دون أن نتعرف على هذا المحكوم عليه الذى هو الإنسان فردا ، أو أسرة ، أو دولة وقيادة .

فهل أستطيع أن استغنى عن دراسة هذه الظواهر ؟

هل أستطيع أن أستغنى عن فهم هذا الواقع ؟

لا يمكن للمجتهد أن يقول الحكم دون الرجوع إلى هذه الأشياء ؟ ونستطيع أن نستدل على هذا من منهج الأصوليين أنفسهم .

وهناك قضايا وأشياء مختلفة وتتعلق بما هو مصلحة ، ربما هو مفسدة وهناك عرفى ، وهناك طبيعى ، وهناك قدرتى وهناك عجزى ، وكل هذه الأمور لابد من ملاحظتها ، والناس قبل اليوم كانوا يعملون ببساطة فكان الإمام الشافعى يروح ويطوف بالقبائل ويستمع لهم ويبعث أمرأة تسأل عن عاداتهن ويجمع هذه القضايا

وهذا الاستبيان إذا أخذنا به فى علومنا الاجتماعية لتطورت أليس هذا منهجا من مناهج أصول الفقه ، يجب أن يضيفه الفقيه إلى منهجه ويعتبره جزءا لا يتجزأ من منهجه بحيث لا يقول فى الظاهرة الانسانية أو الظاهرة الاجتماعية او القضية الفردية شيئا قبل أن يستقرئ جميع هذه الأدلة . فإذا قلنا أن لدينا الوحى كمصدر للمعرفة وعندنا الوجود كمصدر للمعرفة فإن هؤلاء الناس رغم أنهم بعقولهم وحدها استطاعوا أن يصلوا إلى الكون وحده إلى معالجات وإلى قضايا كثيرة نافعة فى معالجة كثير من الظواهر الانسانية والاجتماعية ، فإنهم مازالوا يشعرون أن لديهم قصور فى بعض المساحات . وأعتقد أن هذه المساحة يغطيها الوحى وأن المنهج الأصولى فيه ما يساعد على فهم الوحى بشكل جيد وأن المنهج التجريبى المطبق يمكن أن يستفيد منه الأصولى أو من أدواته خاصة ، فهو يستطيع أن يستخدم الكثير جدا من أدواته ويستفيد منها فى معرفة العرف ومعرفة العادة ومعرفة المصلحة ومعرفة الضرر ومعرفة الحاجة . وكل هذه القضايا قواعد أصولية وجزء من قضايا هذا المنهج . ولا نستطيع أن نستغنى فيها عن الوسائل والأدوات المستعملة حاليا فى هذه المناهج .

وأعتقد أن تكامل المنهج الأصولى مع المنهج العلمى سوف يكون قضية تحتاج إلى دراسات متعمقة ، وندوات وعلماء يقبلون هذه الأمور على ألسنتهم ليكتشفوا كل ما لها وما عليها . ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعا من التكامل بين المنهج الأصولى فى مجال الوحى والمنهج العلمى التجريبى فربما يؤدى هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية مما لم تتعرض له العلوم الانسانية والاجتماعية وإلى اصلاح قضيتنا الفقهية التى نعانى منها .. فالقضية الفقهية - كما قلنا - قضية ذات طابع جزئى أو حولناها بهذه الطريقة إلى قضية جزئية فقد كان واضحا لدى الصحابة رضوان الله عليهم الإحساس بالفقه العام والتعامل مع القضية الفقهية كظاهرة . ولكن التقنين الشديد والظروف التى ذكرناها وأشرنا إلى بعضها حولتها إلى قضية جزئية تشطيرية وأصابتها بنوع من الشلل والعجز وهذا هو الذى نعانيه !

لذلك فإننى أعتقد أن استخدام هذا المنهج وتطوره لم يخدم العلوم الانسانية والاجتماعية وحدها ، ولكن الفائدة متبادلة وهذا تقريبا هو التصور العام وعلينا أن نبدأ من الآن تحديد ما سنأخذ وما سندع منه ولكن المطلوب أن تقلب الفكرة على ألسنة العلماء وتكون موضوعا للبحث فى ندوات وفى دراسات وفى مناقشات إلى أن تصل إلى بلورة . وينبغى أن يناقش مثل هذه القضية علماء فى المناهج ، وعلماء فى أصول الفقه، وعلماء متخصصون على أعلى درجات التخصص فى هذه العلوم ومناهجها لكى يستطيعوا أن يفهموا وأن يكمل كل منهم الآخر ويحاولوا أن يكملوا مباحث العلة التى يعتبر كثير من المؤرخين للعلم أنها هى التى أوحت للغربيين مثل بيكون وغيره بالمنهج التجريبى وهو أساس هذه الحضارة .

يمكن النظر فى هذه المباحث بطريقة منهجية ، لتحديد ما هو مصدر وما هو ذاتى وما هو مدخل ، وتحديد المعايير المطلوبة فى هذا الأمر بشكل يجعله قادرا بالفعل على تلبية هذه الحاجة ليس للأمة الإسلامية وحدها وإنما للمهتمين بقضايا هذه العلوم كافة .. انتهى ما أردته .

ويتضح من ندوة استراسبورج منهج د . طه جابرفى الدعوة إلى تجديد أصول الفقه أيضا ويمكن أن نلخصها من كلامه فيما يلى :

١ – إعادة النظر فى شروط وكيفية الاجتهاد وكذلك الإجماع .

٢ – استخدام الأصول لأدوات المنهج التجريبى المطبق .

استخدام العلوم الاجتماعية والانسانية لأدوات أصول الفقه الموروث .

هو يقول ما يمكن أن يكون عنوانا لكل القضية :

ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعا من التكامل بين المنهج الأصولى فى مجال الوحى والمنهج العلمى التجريبى فربما يؤدى هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية بما لم تتعرض له العلوم الانسانية والاجتماعية وإلى إصلاح قضيتنا الفقهية التى نعانى منها .

-٦-

وهناك معنى آخر حدده الشيعة لعلم الأصول حيث جعلوا تطور علم النظرية (أصول الفقه) يواكب تطور علم التطبيق (الفقه) يتكلم عن تطور ذلك العلم وعن أسباب هذا التطور الشيخ محمد باقر الصدر فى كتابه أصول الفقه فيقول : ويدرس نصوص الفقيه الرائد رضوان الله عليه (يعنى الطوسى) فى العدة والمبسوط ، يمكننا أن نستخلص الحقيقتين التاليتين :

احداهما : أن علم الأصول فى الدور العلمى الذى سبق الشيخ الطوسى كان يتناسب مع مستوى البحث الفقهى الذى كان يقتصر وقتئذ على أصول المسائل والمعطيات المباشرة للنصوص ، ولم يكن بإمكان علم الأصول فى تلك الفترة أن ينمو نموا كبيرا لأن الحاجات المحددة للبحث الفقهى الذى حصر نفسه فى حدود المعطيات المباشرة للنصوص لم تكن تساعد على ذلك فكان من الطبيعى أن ينتظر علم الأصول نمو تفكير الفقهى واجتيازه تلك المراحل التى كان الشيخ الطوسى يضيق بها ويشكو منها .

والحقيقة الأخرى هى أن تطور علم الأصول الذى يمثله الشيخ الطوسى فى كتاب العدة كان يسير فى خط مواز للتطور العظيم الذى أنجزه فى تلك الفترة على الصعيد الفقهى . وهذه الموازاة التاريخية بين التطورين تعزز الفكرة التى قلناها سابقا عن

التفاعل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي أي بين بحوث النظرية وبحوث التطبيق الفقهي ، فإن الفقيه الذي يشتغل في حدود التعبير عن مدلول النص ومعطاه المباشر بنفس عبارته أو بعبارة مرادفة ويعيش قريبا من عصر صدوره من المعصوم ، لا يحس بحاجة شديدة إلى قواعد ، ولكنه حين يدخل في مرحلة التفريع على النص ودرس التفصيلات وافتراض فروض جديدة لاستخراج حكمها بطريقة ما من النص يجد نفسه بحاجة كبيرة ومتزايدة إلى العناصر والقواعد العامة وتتفتح أمامه آفاق التفكير الأصولي الرحيبة .

ثم يتحدث رحمه الله تعالى في صـ ٩٠ وما بعدها : عن مصادر الإلهام للفكر الأصولي فيقول :

لا نستطيع – ونحن لا نزال في الحلقة الأولى – أن نتوسع في دراسة مصادر الإلهام للفكر الأصولي ونكشف عن العوامل التي كانت تلهم الفكر الأصولي وتمده بالجديد تلو الجديد من النظريات لأن ذلك يتوقف على الإحاطة المسبقة بتلك النظريات ، ولهذا سوف نلخص فيما يلي مصادر الإلهام بصورة موجزة :

١ – بحوث التطبيق في الفقه ، فإن الفقيه تنكشف من خلال بحثه الفقهي التطبيقي المشكلات العامة في عملية الاستنباط ، ولدى محاولة تطبيقها على مجالاتها المختلفة كثيرا ما يتنبه الفقيه إلى أشياء جديدة يكون لها الأثر في تعديل تلك النظريات أو تعميقها .

ومثال ذلك أن علم الأصول يقرر أن الشئ إذا وجب وجبت مقدمته ، فالوضوء يجب مثلا إذا وجبت الصلاة لأن الوضوء من مقدمات الصلاة كما يقرر علم الأصول أيضا أن مقدمة الشئ إنما تجب في الظرف الذي تجب فيه ذلك الشئ ولا يمكن أن تسبقه في الوجوب ، فالوضوء إنما يجب حين تجب الصلاة ولا يجب قبل الزوال ، إذ لا تجب الصلاة قبل الزوال ، فلا يمكن أن يصبح الوضوء واجبا قبل أن يحل وقت الصلاة وتجب.

والفقيه حين يكون على علم بهذه المقررات ويمارس عمله في الفقه فسوف يلحظ في بعض المسائل الفقهية شذوذا جديرا بالدرس ، ففي الصوم يجد مثلا أن من المقرر فقهيا أن وقت الصوم يبدأ من طلوع الفجر ولا يجب الصوم قبل ذلك ، وكذلك من الثابت في الفقه أن المكلف إذا أجنب في ليلة الصيام فيجب عليه أن يغتسل قبل الفجر لكي يصح صومه ، لأن الغسل من الجنابة مقدمة الصوم ، فلا صوم بدونه ، كما أن الوضوء مقدمة الصلاة ولا صلاة بدون وضوء .

ويحاول الفقيه بطبيعة الحال أن يدرس هذه الأحكام الفقهية على ضوء تلك المقررات الأصولية ، فيجد نفسه في تناقض ، لأن الغسل وجب على المكلف فقهيا قبل مجئ وقت

الصوم ، بينما يقرر علم الأصول أن مقدمة كل شئ إنما تجب فى ظروف وجوب ذلك الشئ ولا تجب قبل وقته . وهكذا يرغم الموقف الفقهى الفقيه أن يراجع من جديد النظرية الأصولية ويتأمل فى طريقة التوفيق بينهما وبين الواقع الفقهى ، وينتج عن ذلك تولد أفكار أصولية جديدة بالنسبة إلى النظرية تحددها أو تعمقها وتشرحها بطريقة جديدة تتفق مع الواقع الفقهى .

وهذا المثال مستمد من الواقع ، فإن مشكلة تفسير وجوب الغسل قبل وقت الصوم تكشف من خلال البحث الفقهى ، وكان أول بحث فقهى استطاع أن يكشف عنها هو بحث ابن أدريس فى السرائر ، وإن لم يوفق لعلاجها .

وأدى اكتشاف هذه المشكلة إلى بحوث أصولية دقيقة فى طريق التوفيق بين المقررات السابقة والواقع الفقهى ، وهى البحوث التى يطلق عليها اليوم اسم بحوث المقدمات المفوتة .

٢ – علم الكلام ، فقد لعب دورا مهما فى تموين الفكر الأصولى وإمداده ، وبخاصة فى العصر الأول والثانى ، لأن الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول يشق طريقه إلى الظهور ، فكان من الطبيعى أن يعتمد عليه ويستلهم منه . ومثال ذلك نظرية الحسن والقبح العقليين ، وهى النظرية الكلامية القائلة بأن العقل الإنسانى يدرك بصورة مستقلة عن النص الشرعى قبح بعض الأفعال كالظلم والخيانة وحسن بعضها كالعدل والوفاء والأمانة ، فإن هذه النظرية استخدمت أصوليا فى العصر الثانى لحجية الإجماع ، أى أن العلماء إذا اتفقوا على رأى واحد فهو الصواب ، بدليل أنه لو كان من القبيح عقلا سكوت الإمام المعصوم ؟!! عنه وعدم إظهاره للحقيقة ، فقبح سكوت الإمام عن الخطأ هو الذى يضمن صواب الرأى المجمع عليه .

٣ – الفلسفة ، وهى لم تصبح مصدرا للإلهام الفكر الأصولى فى نطاق واسع إلا فى العصر الثالث تقريبا ، نتيجة لرواج البحث الفلسفى على الصعيد الشيعى بدلا من علم الكلام وانتشار فلسفات كبيرة ومجددة كفلسفة صدر الدين الشيرازى . المتوفى سنة (١٠٥٠) هـ ، فإن ذلك أدى إلى إقبال الفكر الأصولى فى العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهامها أكثر من استلهام علم الكلام ، وبخاصة التيار الفلسفى الذى أوجد صدر الدين الشيرازى . ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية فى مسائل أصولية متعددة كمسألة اجتماع الأمر والنهى ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع والأفراد ، الأمر الذى لا يمكننا فعلا توضيحه .

٤ – الظرف الموضوعى الذى يعيشه الفكر الأصولى ، فإن الأصولى قد يعيش فى ظرف معين فيستمد من طبيعة ظرفه بعض أفكاره ، ومثاله أولئك العلماء الذين كانوا يعيشون فى العصر الأول ويجدون الدليل الشرعى الواضح ميسرا لهم فى حل ما يواجهونه من حاجات وقضايا ، نتيجة لقرب عهدهم بالأئمة عليهم السلام وقلة ما يحتاجون إليه من مسائل نسبيا ، فقد ساعد ظروفهم ذلك وسهولة استحصال الدليل فيه على أن يتصوروا أن هذه الحالة حالة مطلقة ثابتة فى جميع العصور ، وعلى هذا الأساس أدعو أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعى دليلا واضحا ما دام الإنسان مكلفا والشريعة باقية .

٥ – عامل الزمن ، وأعنى بذلك أن الفاصل الزمنى بين الفكر الفقهى وعصر النصوص كلما اتسع وازداد تجددت مشكلات وكلف علم الأصول بدراستها ، فعلم الأصول ينمو نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بألوان من المشاكل ، فينمو بدراستها والتفكير فى وضع الحلول المناسبة لها .

ومثال ذلك أن الفكر العلمى ما دخل العصر الثانى حتى وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة تجعل أكثر الأخبار والروايات التى لديه قطيعة الصدور ، ولا يتيسر الإطلاع المباشر على صحتها كما كان ميسورا فى كثير من الأحيان لفقهاء العصر الأول ، فبرزت أهمية الخبر الظنى ومشكلات حجيته ، وفرضت هذه الأهمية واتساع الحاجة إلى الأخبار الظنية على الفكر العلمى أن يتوسع فى بحث تلك المشكلات ويعوض عن قطيعة الروايات بالفحص عن دليل شرعى يدل على حجيتها وإن كانت ظنية ، وكان الشيخ الطوسى رائد العصر الثانى هو أول من توسع فى بحث حجية الخبر الظنى وإثباتها .

ولما دخل العلم فى العصر الثالث أدى اتساع الفاصل الزمنى إلى الشك حتى فى مدارك حجية الخبر ودليلها الذى استند إليه الشيخ فى مستهل العصر الثانى ، فإن الشيخ استدل على حجية الخبر الظنى بعمل أصحاب الأئمة به، ومن الواضح أنه كلما ابتعدنا عن عصر أصحاب الأئمة ومدارسهم يصبح الموقف أكثر غموضا والاطلاع على أحوالهم أكثر صعوبة وهكذا بدأ الأصوليون فى مستهل العصر الثالث يتساءلون هل يمكننا أن نظفر بدليل شرعى على حجية الخبر الظنى أو لا ؟ وعلى هذا الأساس وجد فى مستهل العصر الثالث اتجاه جديد يدّعى انسداد باب العلم لأن الأخبار ليست قطعية وانسداد باب الحجة لأنه لا دليل شرعى على حجية الأخبار الظنية ، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الانسداد ، كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعى – أى ظن – أساسا للعمل ، دون فرق بين الظن الحاصل من الخبر وغيره ما دمنا لا نملك دليلا شرعيا خاصا على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون .

وقد أخذ بهذا الاتجاه عدد كبير من رواد العصر الثالث ورجالات المدرسة التى افتتحت هذا العصر كالأستاذ البهبهانى وتلميذه المحقق القمى وتلميذه صاحب الرياض وغيرهما ويبقى هذا الاتجاه قيد الدرس والبحث العلمي حتى يومنا هذا .

وبالرغم من أن لهذا الاتجاه الانسدادى بوادره فى أواخر العصر الثانى فقد صرح المحقق الشيخ محمد باقر الصدر بن صاحب الحاشية على المعالم بأن الالتزام بهذا الاتجاه لم يعرف عن أحد قبل الأستاذ الوحيد البهبهانى وتلامذته ، كما أكد أبوه المحقق الشيخ محمد تقى فى حاشيته على المعالم أن الأسئلة التى يطرحها هذ الاتجاه حديثة ولم تدخل الفكر العلمى قبل عصره .

وهكذا تبين كيف تظهر بين فترة وفترة اتجاهات جديدة ، وتتضخم أهميتها العلمية بحكم المشاكل التى يفرضها عامل الزمن .

٦ – عنصر الإبداع الذاتى ، فإن كل علم حين ينمو ويشتد يمتلك بالتدريج قدرة على الخلق والتوليد الذاتى نتيجة لمواهب النوابغ فى ذلك العلم والتفاعل بين أفكاره . ومثال ذلك فى علم الأصول بحوث الأصول العملية وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعية ، فإن أكثر هذه البحوث نتاج أصولى خالص ، ونقصد ببحوث الأصول العملية تلك البحوث التى تدرس نوعية القواعد الأصولية والعناصر المشتركة التى يجب على الفقيه الرجوع إليها لتحديد موقفه العلمى إذا لم يجد دليلا على الحكم وظن الحكم الشرعى مجهولا لديه . ونقصد ببحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام ما يقوم به علم الأصول من دراسة الروابط المختلفة بين الأحكام من قبيل مسألة أن النهى عن المعاملة هل يقتضى فسادها أولا ؟ إذ تدرس فى هذه المسألة العلاقة بين حرمة البيع وفساده وهل يفقد أثره فى نقل الملكية من البائع إلى المشترى إذا أصبح حراما أو يظل صحيحا ومؤثرا فى نقل الملكية بالرغم من حرمته ؟ أى أن العلاقة بين الحرمة والصحة ، هل هى علاقة تضاد أو لا ؟ .

استفضت فى ذلك النقل لقلة إطلاع الجمهور على ما كتبه ويكتبه الشيعة ولما فيه تلخيص منهجى لقضية تطور وتجديد أصول الفقه .

- ٧ -

كما أن هناك دعوة يجب أن تؤخذ فى الاعتبار وهى ما يدعو إليه (كلسون) فى كتابه (تاريخ التشريع الإسلامى) وفى كتابه نقاط التجاذب والخلاف فى الفقه الإسلامى وكذلك ما كتبه (جب) فى كتبه و (حسن عبد الحميد عبدالرحمن) فى

كتابه المراحل الإرتقائية لمنهجية الفكر العربى ونحوها . والذى رد عليه الدكتور محمد عمارة فى مقاله بالمسلم المعاصر [1] .

- ٨ -

وهناك اتجاه يمكن أن نسميه اتجاه التغيير ، وهو أشبه ما يكون باتجاه الباطنية فى التاريخ الإسلامى حيث يخرج النص عن كل معنى للمردود اللغوى وما عليه تعارف الناس على اعتبار اللغة وسيلة لنقل الأفكار إلى شئ يشبه الرمز ، بحيث نتحرر من النصوص ونصل إلى تحقيق المصلحة كيف كانت . ويمثل هذا الاتجاه حسن حنفى فى كتاب له بالفرنسية حصل به على الدكتوراه – من السربون وطبعته له بالفرنسية أيضا وزارة الثقافة المصرية وعنوانه les methoderd'Exeglse طبع بالقاهرة فى ١٩٦٥ ومقدمته فى نحو ٢٥٠ صفحة والكتاب مع مراجعه وفهارسه ٥٦٤ صفحة أخرى غير المقدمة .

وهذا الاتجاه يكاد يوجد عند سعيد العشماوى فى أصول التشريع وعند حسين أحمد أمين فى دليل المسلم الحزين وغيرهما ، وهو اتجاه يمكن أن يكون رافضا أكثر منه داعيا إلى التجديد الذى نعنيه بهذ البحث .

ومن التطبيقات العملية لمثل ذلك الرفض والالتزام به ما نراه عند الجمهوريين أتباع محمود طل السودانى حيث قسموا تقسيمات جديدة لا يعرفها أصول الفقه فى التفريق بين السنة والشريعة وبنوا على ذلك ما تركوا به الصلوات وارتكبوا المنكرات .

رؤية دارس الأصول

لقد درست علم الأصول تفصيلا وهو التخصص الدقيق لمجال درسى وأرى :

١ – أن علم الأصول الذى بين أيدينا يشتمل على تعريفات وقواعد ومسائل ، فتعريف الكتاب بأنه كلام الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المتحدى بأقصر سورة منه المنقول إلينا بالتواتر بين دفتى المصحف ، أو أن العام : هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد أو أن القياس هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .. الخ ما هنالك من تعاريف وحدود لمفاهيم جارية فى ذلك العلم ينبغى ألا تغير، وذلك للدقة المتناهية

---

(١) انظر المسلم المعاصر عدد ٥٣ صـ ١٣٩ .

التى صيغت بها ، ولما وصلت إليه صياغتها من شمل كل المسائل والمباحث الذى يعالجها ذلك التعريف وهى أيضا ضابطة ضبطا شديدا لهيكل العلم ومتسقه مع بعضها من أوله إلى آخره، مما يجعل تغييرها أمرا بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلا وفيه بتر لتواصل مفاهيم السلف مع مفاهيم الخلف ، ويمكن خدمة هذا القسم بمعاجم تبين تطور دلالاته ، والمدارس المختلفة إزاء كل تعريف ، مع تعريف المصطلحات غير الأصولية التى استعملت فيه لمزيد من الفهم العميق ، وتوفير الوقت والجهد على القارئ المعاصر .

٢ - أما قواعد الأصول مثل أن كان فهو للوجوب ما لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك أو أن المشترك لا يعم أو هل يدخل المتكلم فى عموم كلامه ؟ ... الخ تلك القواعد فهى تحتاج إلى خدمة كبيرة لم تتم حتى الآن تتمثل فى تسجيل الاستقراء الذى تم عبر التاريخ ولكنه لم يسجل ، فكون الأمر للوجوب حيث استقر بحث جميع الأمر إما فى النصوص العربية من شعر ونثر وإما فى القرآن والسنة الصحيحة فوجد أغلبها للوجوب فحكم بتلك القاعدة أو أن الغالب هو أنها جاءت للندب أو لا غالب فى ذلك ، كما يرى تقى الدين كما سبق إن هذه الأمور قام بها العلماء لم يسجلوها فى صورة جداول أو حصر لصيغ الأمر فى المصادر وبيان مفادها حتى نصل إلى مقرر بعيد عن الهوى ودقيق فى الحكم أن خدمة هذه القاعدة فقط بلغة القواعد الأخرى يؤدى إلى فهم منتظم ودقيق للنصوص ويساعد على بلوغ الاجتهاد بوضوح ويسر ويمكن من تدريس علم الأصول التطبيقى ويفتح أمام العلماء المزيد من الجديد .

٣ - وهناك خدمة أخرى تتمثل فى الاستفادة من الدراسات اللغوية الحديثة خاصة فى علم (السيمانتيك) وما يشتمل عليه من تحليل للكلمات ومضمونها ومردودها ، وعلاقة ذلك بالحقيقة والمجاز ، ودرجات هذا المجاز وما يمكن أن يؤديه ذلك الدرس من تيسير تحصيل علم الأصول من جهة وإلى فتح أبواب لفهم للمصادر الشرعية (قرآن ، سنة) يتيح توصيف للواقع وإيقاع الحكم عليه بطريقة أدق بكثير مما هى عليه الآن ولا يخفى ما فى هذا من دقة الحفاظ على مناهج السلف الصالح وعدم الوقوف فى نفس الوقت عند المسائل المثارة عندهم .

وهذا هو الضمان الحقيقى للحفاظ على صرح الفقه الإسلامى الموروث على ما هو عليه ، وتعظيم شأنه والفخر به وما يترتب على ذلك من آثار حسنة فى نفسية وعقلية المسلم المعاصر ذلك من ناحية أخرى تطبيق الشريعة فى ظل مقاصدها فى عالمنا المعاصر .

مثال :

فمن الدراسات الحديثة يتبين أن الكلمة لها مستويات مختلفة مع الاستعمالات المختلفة يتخلف بعض عناصرها عند بعض مستوياتها فكلمة (جرى) مثلا تحلل إلى عناصر وهى الانتقال بإرادة من مكان لآخر بسرعة ، فإذا قلنا جرى الرجل كانت كل العناصر موجودة أو جرى القطار سقطت الإرادة أو جرى المطر سقط عنصر السرعة أو جرى الأمر لم يبق إلا الانتقال وسقط عنصر المكان .

فإذا وجدنا حديثا يقول : ولا تبع ما ليس عندك [1] فإن كلمة (عند) تعنى لغة ظرف زمان ، وظرف مكان وملك وحكم فإذا قلت جئتك عند الفجر فزمان أو عند الحديقة فمكان أو عندى مصحف فملك أو هذا عند أحمد أو الشافعى أى فى حكم ، فإذا جعلنا الكاف فى عندك موجهة إلى التاجر الفرد الذى تحكم تجاراته قواعد السوق البسيطة فإن عند هنا تكون ظرف مكان كما فهمها الفقهاء الأقدمون أما إذا حكم السوق أعراف أخرى لإختلاف طبائع الإتصال وطبائع أحجام الأعمال وقواعد الشخصية المعنوية وغير ذلك فلابد أن نفسر عندك بمعنى فى حكمك وتحت سيطرتك وتخرج من ظرفية المكان وتبقى ظرفية المكان معمول بها إذا رجعت الكاف للتاجر الأول وهو بحث كبير تضيق هذه الصفحات بالمزيد من عرضه .

٤ – أما مسائل الأصول فلا بأس بإعادة هيكلة درسها وإعادة فهرسة منظومتها لاستكشاف جديد أو تسهيل قديم كما هو وارد فى افتراضات د . عطية وفى هذا المقام فإن من المقترحات التى ينصح بها الالتفات إلى مصطلحات وتقسيمات الشيعة والاستفادة منها فى العرض والتحليل والاستفادة من المقترحات الجديدة ومن المهم هنا أن يصفى علم الأصول من المسائل التى ليست منه وتصفى كل مسألة من الأقوال التى ليس لها حجة ولا برهان قوى والخلافات التى ظفر أنها لفظية لا يترتب عليها أثر ، ولقد بذل فى ذلك جهد مشكور يحتاج إلى تجميع واستقرار على مساحة مشتركة تكون نواة تكوين المجتهد أو عقلية المجتهد . حينئذ فإن أى جديد سيكون تحت مظلة منضبطة جادة صادرة عن وعى وفهم لا عن هروب أو عجز عن فهم التراث وما فيه.

٥ – ثم يأتى بعد ذلك فى نظرى درس لذلك كله حتى نستخرج مناهج ذلك العلم ونرى إمكانية الاستفادة العلوم الاجتماعية بمناهجها منها ، ومدى إمكانية استفادة معالجة القواعد والمسائل من مناهج العلوم الاجتماعية . وبنظرة تاريخية على

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن حكيم بن حزام رضي الله عنه مرفوعا .
انظر (بذل المجهود ١٥/١٧٨ سنن النسائي ٧/٢٥٤ سنن ابن ماجة ٢/٧٢٧ عارضة الأحوذي ٥/٢٤١ شرح السنة للبغوي ٨/١٤٠) .

موضـوع المنهج فى أصول الفقه - ومقارنته بالمنهج العلمى ومقارنة المنهج العلمى به - نرى فى كلام محمد عبده فى رسالته عن الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ص :

قالوا أن بيكون هو أول من جعل التجربة والمشاهدة قاعدة العلوم العصرية ذلك حق فى أوروبا . وأما عند العرب فقد وضعت هذه القاعدة عندهم لبناء العلم عليها فى أواخر القرن الثانى من الهجرة حتى نقل جوستاف لوبون عن أحد الفلاسفة الأروبيين أن القاعدة عند العرب (جرب وشاهد تكن عارفا) وعند الغربى إلى ما بعد القرن العاشر من التاريخ المسيحى (إقرأ الكتب وكرر ما يقوله الأساتذة تكن عالما) .

ويقول المستشار الجندى : وإذا نص على (القاعدة) وحدد موعد وضعها بأواخر القرن الثانى الهجرى فقد عين مراده ، الذى أجمع عليه العلماء ، وهو ظهور (علم الأصول) فى حلقة الإمام الشافعى بعد سنة ١٨٤ فى دروس لتلاميذه وتضمنته رسالته التى جمعت (علم أصول الفقه) .

وفى شرح جهود الشافعى أعد الشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ محمد عبده أطروحته للسربون عن الإمام الشافعى فى فاتحة القرن الميلادى الحالى بعد تخرجه من الأزهر سنة ١٩٠٨ ، ثم أعلن فكره فى الثلاثينيات من القرن حين تولى تدريس الفلسفة فى جامعة القاهرة قبل أن يلى مشيخة الأزهر سنتى ١٩٤٦ و ١٩٤٧ فلفت الأنظار إلى حقائق الفلسفة الإسلامية ومصدرها وواضع منهجها ، كما ألف كتابه (الشافعى) وربما كفت فى بيان ذلك بعض عباراته فى كتابه الذى درسه آنذاك بالجامعة (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) قال ما خلاصته :

(إن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصا عندما تكون أدلتها نصوصا أما أهل الحديث فلكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضا لفكر الدلائل من أهل الرأى .

وأتى الشافعى بمذهبه الجديد ، وكان قد درس المذهبين وتبين له ما فيهما من نقص، فعمل على أن يلافى هذا النقص .وقدم إلينا فعلا من النظام الاستنباطى فى (الرسالة) فأخذ بنقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن نظام متحد فى الاستنباط وهذه الطريقة فلسفية بحتة وكان هذا الاتجاه من الشافعى هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع ، وكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالجزئيات والتفاريع ، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفى .

ثم يأتى تلميذ مصطفى عبد الرازق الدكتور على سامى النشار سنة ٤٠-١٩٤٢ مؤلف كتابه الممتع (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام واكتشاف المنهج العلمى فى

العالم الإسلامى) ويتكلم بتوسع ومقارنة فى الباب الثانى عن موقف الأصوليين من المنطق الارسطاطاليسى حتى القرن الخامس .

ويفرد المستشار عبد الحليم الجندى المسألة بتأليف نشره بدار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ أسماه القرآن والمنهج العلمى المعاصر .

ولكن محاولات د. طه جابر ود.جمال عطية خطت خطوة أخرى أبعد وأعمق حيث لم يقتصر الأمر عندهما على مجرد الوصف أو الدعوة إلى اعتبار منهج الأصوليين واحترامه، بل إلى محاولة إدخاله فى حلبة صراع المناهج فى السوق الفكرية .

ويمكن تصور خطة لتجديد أصول الفقه :

١ - من حيث الشكل والصياغة :

(أ) إدخال علوم المقاصد ، والقواعد ، والفروق والتخريج فى علم أصول الفقه لإضفاء جانب التطبيق عليه .

(ب) حذف الدخيل منه ، لإنتمائه إلى علوم أخرى كالكلام والعربية والمنطق ... الخ يمكن أن تجمع فى صورة مقدمة أو مدخل لذلك العلم .

(جـ) ترتيب مادة أصول الفقه بعد هذه الإضافة والحذف مع تحرير المذاهب وحل النزاع وبيان الراجح ودليله .

(د) عمل الفهارس الفنية لتيسير التعامل مع مادة الأصول بما فى ذلك من حصر المصطلحات .

(هـ) الخدمة التحقيقية بشروطها .

٢ - تطوير المضمون :

(أ) بيان آلية تخريج الفروع على الأصول والحاقها بالقواعد الفقهية مع بيان كيفية الاستفادة من الفروق .

(ب) جعل المقاصد الشرعية مظلة للإفتاء يرجع إليها لتكون ضابطة وحاكمة ومعدلة لعملية الإفتاء كجزء من آليات التخريج والإلحاق وشروطه .

(جـ) تطوير تصنيف مصادر الأدلة إلى :

مصادر - مناهج - أدوات .

(د) تحويل الإجماع والاجتهاد إلى مؤسسات .

إثارة مسائل جديدة منها :

(أ) استخدام منهج أصول الفقه في العلوم الاجتماعية .

(ب) استخدام مناهج العلوم الاجتماعية فى أصول الفقه .

(جـ) استخدام ما يستجد

يتبين من ذلك العرض أن الدعوي إلي التجديد أخذت صورا وهي :

١ – إعادة صياغة القديم بأسلوب جديد .

٢ – إعادة النظر فى مسائله ، وفتح باب القول الجديد فى مسائلة الموروثة ، والسماح بالرأى الجديد الذى لم يقل من قبل مع الحفاظ على هيكل ذلك العلم كما هو .

٣ – إعادة النظر فى تطبيق القواعد الموروثة لذلك العلم عند التطبيق مع الاحتفاظ غالبا بالجانب النظرى للمسائل .

٤ – إعادة بناء هيكل ذلك العلم من جديد لعله أن تظهر لنا مسائل جديدة أو فهم أعمق أو طريقة أحسن فى التعامل السريع مع الوقائع المحدثة المتطورة ، وهذه الطريقة لم تقدم حتى الآن تصورا متكاملا للهيكل الجديد بل هى دعوة إلى فعل ذلك مع ضرب بعض الأمثلة على استحياء ومع تفاوت بين الداعين إلى ذلك فى مفهوم إعادة الهيكلة بل وفى فهم القضية برمتها .

٥ – جعل التجديد من طبيعة ذلك العلم وهو ما عليه الشيعة الإمامية من القدم وهم على ذلك حتى الآن والتجديد له معنى عندهم يجعلنا نعده فى زمرة مستقلة عن الزمر السابقة .

٦ – استفادة متبادلة بين العلوم الاجتماعية بمناهجها وأصول الفقه بمناهجه بحيث يأخذ كل من الآخر لإحداث التطوير الشامل .

٧ – كما أن هناك اتجاه الرفض وهو مرفوض لما يؤول إليه من انهيار الشريعة بالكلية أصولها وفروعها .

المنهجية فى علم أصول الفقه

د. عبد الحميد مدكور

دعا الشيخ مصطفى عبدالرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » إلى أن يكون علم أصول الفقة علما من العلوم التى تدرس ضمن علوم الفلسفة الإسلامية ، منضما بذلك إلى الفلسفة التقليدية وعلم الكلام والتصوف . ويلفت النظر فى هذه الدعوة أمران :

أولهما : أن علم أصول الفقة كان هو العلم الوحيد الذى اقترح الشيخ مصطفى عبدالرازق إضافته إلى هذه العلوم ، أما ما سواه فقد كان حديثه عنه تقريرا لأمر واقع فى دراسات المستشرقين الذين كانوا أسبق من غيرهم فى درس الفلسفة الإسلامية ، وقد أشار الى أن «هورتين » هو الذى دعا إلى العناية بعلم الكلام وجعله من علوم الفلسفة ، كما أشار إلى أنه قد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف من شعب الفلسفة الإسلامية خصوصا فى العهد الأخير الذى عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف ، ثم قال « وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف فى الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما فإن علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة » .

ولعل الشيخ قد توقع أن تقابل هذه الدعوة بشئ من الغرابة ، حيث ظل علم أصول الفقة يدرس منذ نشأته الأولى ضمن علوم الشريعة الإسلامية ، ولذا أراد أن يؤكد دعوته ببعض الأدلة المرتبطة بمنهج العلم وعلاقته بغيره من العلوم ، ثم ببعض أراء السابقين من علماء المسلمين ، وفى ذلك يقول « ومباحث أصول الفقه – فى جملتها – من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها مبادئ كلامية هى من مباحث علم الكلام » (١)

ثم يضيف الشيخ إلى ذلك أن هذا العلم لم يخل – فى تطوره من آثار الفلسفة التى امتدت إلى كثير من العلوم الإسلامية كالكلام والتصوف فى بعض أطوارهما ، واستشهد – فى هذا الصدد – بآراء ابن خلدون ، فيما كتبه عن أصول الفقه فى المقدمه ، حيث جعل علم الخلافيات والجدل تبعا لعلم أصول الفقه ، وهما علمان «لاينكر صلتهما بالمنطق منكر » (٢) .

---

(١) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ط ١٩٦٦/٢ – ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٧

(٢) السابق : ٧٥

ثم استشهد – كذلك – بآراء طاش كبرى زاده الذى جعل فروع علم أصول الفقة أربعة علوم : علم النظر ، وعلم المناظرة وعلم الجدل ، وعلم الخلاف ، وعلق على ذلك بقوله « وكل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية ، وجعلها فروعا لعلم أصول الفقة يدل على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية » (١) .

وثاني الأمرين أن الشيخ مصطفى عبد الرازق لم يكتف بالدعوة النظرية إلى جعل أصول الفقة من علوم الفلسفة ، بل إنه اهتم بالجانب التطبيقى لها ، وتجلى ذلك فيما كتبه عن اجتهاد الرأى فى الأحكام الشرعية عند المسلمين ، بوصفه البيئة الطبيعية التى نشأ فى أحضانها علم أصول الفقه . ثم كتبه عن الإمام الشافعى الذى وصفه بأنه ذو فكر فلسفى ، لأنه لم يكن يعنى بالمسائل الجزئية والتفريعات « بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفى » (٢) وقد أوضح مظاهر التفكير الفلسفى فى « الرسالة » للشافعى ، وكان من بين تلك المظاهر الترتيب والتنظيم ، وضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، وكان فيها كذلك البدء بوضع الحدود والتعاريف ، ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد ، ولم تخل الرسالة من العناية ببعض الأبحاث ذات الصلة بموضوعات علم الكلام ، مما يجعل صلتها بالفكر الفلسفى صلة وثيقة (٣) .

وليس غريبا – عندئذ – أن يكون هذا العلم – لدى الشيخ – من علوم الفلسفة الإسلامية ، ولذلك نجده يقول « وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها » (٤)

* وجاء الأستاذ الدكتور على سامى النشار فسار على الدرب نفسه بتوجيه من أستاذه الشيخ عبدالرازق وقد أعطى لفكرة أستاذه كثيرا من عوامل القوة والتأييد وظهر ذلك – بصفة خاصة – فى كتابه المنهجى « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » الذى يمكن اعتباره من أهم ما ظهر من كتب الفلسفة الإسلامية فى عصرها الحديث ، على الرغم من أن بعض قضاياه ونتائجه الهامة كانت تحتاج إلى مزيد من الجهد فى التأصيل والتفصيل والبرهان .

وقد ذهب فى كتابه هذا إلى أن التراث المنطقى لعلماء الأصول يعد النموذج الأعلى للفكر الإسلامى ، وأنه كان قاعدة من قواعد ازدهار العلم التجريبى ، وأساسا من أسس بناء الحضارة الإسلامية ، بل إن هذا التراث الذى انتقل من دوائر علم الأصول

---

(١) السابق : ٧٦

(٢) السابق : ٢٣٠ وانظر كذلك ص ١٢٣

(٣) السابق : ٢٤٤ ، ٢٤٥

(٤) السابق : ٢٧

إلى دوائر العلم التجريبى – كان ذا أثر كبير فى نهضة الحضارة الأوربية . وقد اهتم فى دراسته لأراء الأصوليين بابراز الطابع العلمى الذى تضمنته دراساتهم لمبحث الحد الذى لم يعد – عندهم – يعنى بالبحث عن الماهية كما كان الحال فى منطق أرسطو ، بل أصبح يعنى بتمييز المحدود عن غيره ، وذلك بذكر الخواص اللازمة ، دون حاجة إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، كما اهتم فى حديثه عن القياس عندهم بتوضيح صلة القياس بالاستقراء مشيرا إلى ما جاء لديهم من مباحث عن طرق إثبات العلة التى توازى طرق الاستقراء لدى المحدثين مع أنها سابقة لها بقرون طوال [(١)]. ونحن – إذن – كما يقول الدكتور النشار « أمام منطق يخالف منطق أرسطو فى جوهره ، منطق يتكون من مبحث فى الحد لا يستند على فكرة الماهية – وهى جوهر هذا المبحث عند أرسطو – ومن مبحث فى الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين ، وهى عنصر لم يعرفه أرسطو"[(٢)].

وقد فتحت دراسة النشار الأبواب أمام دراسات أخرى تعد تفصيلا لبعض ما أجمل فيها أو تطبيقا لبعض نتائجها فى مجال العلم التجريبى . وكان من نتائج هذه البحوث أن استقرت تلك الفكرة التى دعا الشيخ مصطفى عبدالرازق إليها ، وجاءت البحوث والدراسات من بعده لتأكيدها [(٣)] .

ويمكن القول بأن الدراسات السابقة كان لها نتائج هامة فى مجال المنهج وتاريخ العلوم بصفة عامة أى عند المسلمين وغيرهم ، وأنها وجهت الأنظار إلى أهمية هذا العلم من الناحية المنهجية ، وسوغت الدعوة إلى ربطه – نظريا وتطبيقيا – بالعلوم الفلسفية على نحو يدفع إلى بحثه من زوايا جديدة ، وبروح جديدة تختلف عما كان سائدا من قبل فى مجال دراسته التقليدية . ومن هنا يمكن القول – كذلك – بأنها – على أهميتها – لم تلغ الحاجة إلى إجراء مزيد من الدراسات والبحوث التى تتناول هذا العلم من الناحية المنهجية، وهذا ما نحاول شيئا منه فى هذه الدارسة .

ونرجو أن يكون واضحا أننا لانقصد بالمنهج – هنا – مادرج عليه علماء الأصول – قديما وحديثا من تناول لموضوعات هذا العلم ، وهو تناول يضم فى ثناياه – كما هو

---

(١) انظر : النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى – دار المعارف ط ١٩٧٨/٤ ص ٦٤ ، ٨١ – ٨٣ ، ٩٠ ، ٩١– ١٠٦ .

(٢) السابق : ١١٣ وقد أوضح الدكتور النشار أن علماء أصول الفقه هم الذين وضعوا المنهج ، ثم تناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل أنظر المرجع نفسه ص ٧٩ .

(٣) يمكن أن نشير هنا إلى دراسة الدكتور محمد سليمان داود عن نظرية القياس الأصولى : منهج تجريبى إسلامى طبع دار الدعوة ١٩٨٤ ثم إلى دراسة د/ جلال موسى عن منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية طبع دار الكتاب اللبنانى بيروت ط١ ، ١٩٧٢ وان كان إسم الدكتور النشار لا يرد فيه إلا قليلا . انظر ٦٩ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١٣٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦ .

معروف – جوانب تاريخية وكلامية ولغوية [1] ، كما يشمل تعريفا بالأدلة الشرعية التى هى أساس الاستنباط والاجتهاد ولايخلو هذا التناول من ذكر بعض الفروع الفقهية التى تأتى فى مجال تطبيق الأدلة عليها .

إن المنهج – هنا – ليس مقطوع الصلة بذلك المنهج ، لأنه يستمد مادته منه ، وهو يرجع إليه ، ويعتمد عليه ولكنه – مع ذلك – يهدف إلى أمر آخر هو دراسة المنهج نفسه، أى دراسته فى ذاته ، ومحاولة وصفه والتعريف بمكوناته وعناصره ، ولعل من أهم المسائل التى ينبغى أن تتضمنها دراسة المنهج – على هذا النحو ، وبهذا الغرض – مايأتي:

١ – بيان الأسس والقواعد والمبادئ التى يقوم هذا المنهج عليها .

٢ – بيان المراحل والخطوات التى يمر بها الأصولى من بداية الاستدلال الى نهايته ، مع مراعاة التدرج فى الانتقال من كل مرحلة إلى المرحلة التى تليها .

٣ – بيان الشروط اللازمة أو التى ينبغى تحقيقها ليمكن الوفاء بمقتضيات هذا المنهج ومتطلباته وأعبائه .

ولعل استعراض هذه العناصر ، دون دخول فى تفصيلاتها ، يوضح لنا أن دراسة المنهج بهذه الطريقة تشبه أن تكون تحديدا أو « وصفا » للمنهج على النحو الذى يقوم به، علماء المناهج فى دراستهم للمناهج المختلفة كالمنهج التاريخى أو المنهج الاستقرائى المستخدم فى العلوم الطبيعية أو المنهج الرياضى المستخدم فى العلوم الرياضية ، ولاشك أن تحديد هذه المناهج ، ووصف مراحلها ، وبيان مقتضياتها يؤدى إلى تصور دقيق للعلم الذى يراد دراسته ، وللمشكلات التى يمكن أن تواجه الدارس فيه ، كما أن العلم بقواعد هذه المناهج يؤدى إلى ضبط المعرفة ، وتسديد الاتجاه واختصار المجهود، وحسن الفهم لجهود الآخرين ، وإتاحه الفرصة للتعاون بين العاملين فى مجال العلوم المشتركة أو المتقاربة ، كما يؤدى – زيادة على ذلك – إلى دقة النتائج ، وتقدم العلم ولعل وصف هذا المنهج ، وتحديد عناصره ، وبيان مراحله الذى سبق إجماله يسهم فى تقريب هذا العلم إلى الدارسين ، ويقلل من هذا الاحساس القوى بصعوبته وتعقيده لديهم ، وهو احساس قد يدفع الكثيرين إلى الإنصراف عنه والإعراض عن دراسته على الرغم من أهميته ودقته ومكانته بين العلوم الإسلامية .

(١) يمكن القول بأن دعوة الشيخ مصطفى عبد الرازق قد حظيت بقبول عام من الجمهور الأعظم من المنشغلين بالفلسفة الاسلامية ، وقليل من بينهم هم الذين يعارضونها ومن هؤلاء – مثلا – الشيخ عبد الحليم محمود في كتابه : التفكير الفلسفى فى الإسلام . دار المعارف ١٩٨٤ .
انظر ص ١٧٤ – ١٧٨ . ومنهم – كذلك – الدكتور محمد إبراهيم الفيومى فى بحثه : المدرسة الفلسفية فى الإسلام بين المشائية والاشراقية ص ٣٦ ، ٣٧ وهو مقدم إلى ندوة المعهد العالمي للفكرالاسلامى بالقاهرة يوليو / أغسطس ١٩٨٩ تحت عنوان نحو فلسفة إسلامية معاصرة (والبحث مكتوب على الألة الكاتبة)

وإذا كان المنهج يمثل روح العلم ، والدليل الهادى فى محرابه ، وإذا كان علم الأصول يمثل منهجا من أهم المناهج التى توصل المسلمون إليها ، فإننا بحاجة إلى أن نتبين هذا المنهج نفسه ، وسنحاول هنا أن نقوم بجهد فى هذا الصدد ، مع التسليم - منذ البداية - بتواضع هذا الجهد ، وتواضع هذه المحاولة ، خاصة إذا قورنت بأهميه هذا العلم ، وضخامه الغاية المرجوة وغزارة ما كتب فيه ، آملين أن تتاح الفرصة-فيما بعد - لجهد أوفى يستدرك النقص ، ويتجاوز ما يمكن أن يعرض لهذه المحاولة من أخطاء . وسنقدم هذه المحاولة فى عدد من النقاط والعناصر على النحو التالى .

أولا : مبادئ وقواعد :

يقصد بالمبادئ والقواعد هنا الأصول والأسس التى يقوم عليها علم الأصول نفسه ، وهى تقوم مقام المسلمات فى بعض العلوم ، بحيث لايتصور قيام هذه العلوم دون التسليم بها . وإن كانت تفترق عن هذه المصادرات أو المسلمات فى أمر مهم يتمثل فى أن المسلمات فى بعض العلوم - كالرياضة مثلا - تكون موضع تسليم بها بسبب ما يترتب على ذلك من فوائد حتى ولو لم يقم عليها برهان عقلى ، وهى تؤخذ تسليما ما دامت لاتؤدى إلى تناقض أى أنها - فى الجملة - ليست محتاجة إلى برهان [1] ، ولكن المبادئ والقواعد الأصولية مؤسسة على الدليل والبرهان ، شأنها فى ذلك كل خطوة من خطوات المنهج الأصولى ، بل إنها أشد احتياجا إلى البرهان ، لأنها تمثل نقطة البداية لاستنباط الأحكام الشرعية . ولو لم تكن هذه الأصول موضع الرضا والقبول عند الأصولى فإنه لن يتمكن من القيام بعمله ، فهى تشبه القواعد التى يقوم عليها البناء ، أو الجذر الذى ينمو عليه الشجرة ساقا وفروعا . ومن هذه المبادئ ما يرقى إلى أن يكون عقيدة من عقائد الدين ، ومنها ما هو ثمرة من ثمارها ، ولعل ذلك يوضح أهميتها وضرورتها . ويمكن أن نشير إلى أهم هذه المبادئ فيما يأتى :

١ - الإيمان بكمال الشريعة وشمولها وعمومها ، وقد اتصفت الشريعة بهذه الصفات فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . فالله تعالى يقول : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ .

(المائدة : ٣)

---

(١) من أمثلة الموضوعات التاريخية : الكلام فى أول من دون هذا العلم ، وخلاف الطوائف الفقهية والدينية فى ذلك ، ومن أمثلة الموضوعات الكلامية مبحث " الحاكم " وفيه يدرس دور العقل فى الحكم الشرعى ، كما يبحث التحسين والتقبيح، ومن أمثلته كذلك التساؤل عن الشريعة التى كان الرسول يتعهد بها قبل بعثته إلى غير ذلك، ومن أمثلة المباحث اللغوية مبحث الدلالات ، وفيه يبحث عن دلالة العبارة وإشارة النص ودلالته ، ودلالة الاقتضاء إلى غير ذلك .
انظر د/ عبد الرحمن بدوى مناهج البحث العلمى طبع الكويت١٩٧٧ ص ٩٠ ومابعدها .

وعن أبى الدرداء رضى الله عنه قال : « خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن نتذكر الفقر ونتخوفه فقال : .... وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ، ليلها ونهارها سواء . قال أبو الدرداء : صدق - والله - رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تركنا - و الله - على مثل البيضاء ، ليلها ونهارها سواء » (1) ويعنى هذا الشمول أن الأسلام يتضمن من التشريعات ما يفى بحاجة الناس أفرادا وجماعات ، وأن هذا الشمول يتناول أمور الدين والدنيا ، عبادة أو معاملة ، أو أخلاقا وآدابا ، وأن فى تشريعاته من الكفاية والغنى ما يجعل المؤمنين به غير محتاجين - فيما تعبدهم الله به من أمور الدين والدنيا - إلى سواه ، وأن ما يظنه بعض الناس - أحيانا - من قصور فى التشريع إنما يرجع إلى قصور علمهم بالإسلام ، أو إلى قصور فهمهم له ، أو إلى قصور همتهم عن السمو إلى المستوى الذى يرفعهم إليه الإسلام من الفهم والاستنباط والاجتهاد لأن الشريعة قد تضمنت كل شئ تفصيلا أو تأصيلا كما يقول علماء الإسلام .

وقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - أعظم الناس إدراكا لهذا الشمول - وأكثرهم تصديقا به وسكونا إليه ، فها هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول بعد أن قدم إلى المدينة من حجه « أيها الناس ! قد سُنَّت لكم السنن ، وفُرضت لكم الفرائض ، وتركتم على الواضحة إلا أن تضلوا بالناس يمينا وشمالا » (2) ، قال أبوذر رضى الله عنه: ولقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يقلب طائر بجناحيه فى السماء إلا ذكرنا منه علما » وقال سلمان الفارسى رضى الله عنه مايدل على ذلك (3).

ويعبر الشاطبى عن هذا المعنى حين يذكر أنه « لم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها فى الضروريات والحاجيات أو التكميلات إلا وقد بينت غاية البيان ... » (4) وقد أثبت التطبيق التاريخى الممتد على مدى القرون - فى بيئات وأقاليم وظروف مختلفة صدق هذا الأصل وإن كان المجال لايتسع لذكر التفصيلات .

٢ - يترتب على الإيمان بكمال الشريعة وعمومها أن كل فعل من أفعال المكلفين ، وكل واقعه تقع لهم ، وكل نازلة تنزل بهم لاتخلو من حكم شرعى فيها بالوجوب أو الحرمة أو الندب أو الكراهة أو الإباحة .

---

(١) سنن ابن ماجه :المقدمه ، باب اتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم حديث رقم ٥ طبعة الشيخ محمد فؤاد عبد الباقى١/١٤

(٢) موطأ مالك : كتاب الحدود ، باب ما جاء فى الرجم حديث . تصحيح وتخريج الشيخ محمد فؤاد عبد الباقى طبعة الشعب - القاهرة .

(٣) انظر تفسير ابن كثير طبعة الشعب ٣/٢٤٩ وسنن الترمذى أبواب الطهارة :باب الاستنجاء بالحجارة حديث رقم ١٦ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف طبع دار الفكر بيروت ١٩٨٠ .

(٤) نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ص ١١٤ .

ويوضح الشاطبى هذه القاعدة مبينا صلتها بالقاعدة السابقة ، فيقول أن من خواص الشريعة العموم والاطراد « فلذلك جرت الأحكام الشرعية فى أفعال المكلفين على الاطلاق . وإن كانت آحادها الخاصة لاتتناهى ، فلا عمل يفرض ، ولاحركة ولاسكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة ، افرادا وتركيبا ، وهى معنى كونها عامة»[1].

٢ - إن الأحكام الواردة على أفعال المكلفين لابد أن تكون مستندة إلى الدليل الشرعى، وهذا من لوازم الإسلام ، فالمسلم - بمقتضى الإسلام - مطالب بإتباع أحكام الله تعالى ، وإخضاع نفسه لها ، لأن الإسلام عهد وعقد وميثاق ، ووثاق « واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذى واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا » (المائدة : ٧) .

وهذا يقتضى أن يكون الحكم لله ولشرعه فى حركته وسكونه ، ومن ثم فإنه مطالب بالاستقصاء والتحرى لمعرفة حكم الله والانقياد له ، فإذا لم يفعل ذلك كان متبعا لهواه، والفقيه - كذلك - لايحكم فى المسائل الشرعية بهواه ، بل بأدلة الشرع المذكورة فيه نصا، أو المأذون بها من قبل الشرع كالقياس ونحوه من الأصول التى اعتمد عليها الفقهاء فى التعرف على حكم الله تعالى فيما يعرض لهم من الوقائع والنوازل والأحداث المستجدة . والفقيه مطالب بذلك فى أصل الدليل إذ لايسوغ الحكم بالظن المجرد[2] كما أنه مطالب به للترجيح بين الأدلة « فاذا لم يكن دليل لم يثبت الترجيح تصورا » [3] وهو مطالب به فى كل دعوى يدعيها ، لأن مجرد الامكان لايقوم به دليل و لأن الدعوى من غير حجة مردوده [4] .

ويعبر أبوالحسن البصرى عن هذه المعانى بطريقة أكثر تفصيلا فيبين أن الحكم الشرعى يجب كونه معلوما ، وإلا لم يؤمن كونه خطأ ، وهو إما أن يكون أمرا بدهيا أو لايكون، ولو كان بدهيا لاشترك العقلاء فى العلم به ، ثم إنا نعلم أنه ليس فى البديهة العلم بوجوب صوم أول يوم من شهر رمضان ، وسقوط وجوب صوم ما قبله ، وإذا لم يكن العلم به فى البديهة لم يجز لنا العلم به إلا بالدليل فإن كان لايثبت الحكم فى بعض الأحوال لشك أو لاعتقاد نفى الحكم أو ظن ذلك فلابد أن يبين الطريقة التى أدت به إلى

---

(١) الشاطبى : الموافقات تحقيق الشيخ عبد الله دراز طبع المكتبة التجارية ٧٨/١ هذا ويفترض الأصوليين أحيانابعض الوقائع التى قد يسبق إلى الظن خلوها من حكم لله تعالى وهو افتراض تأباه النصوص الدالة على كمال الشريعة واتياء النبى صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم ، واشتمال الشريعة على القواعد الكلية الصالحة للتطبيق على ما يخص من الوقائع كما يقول الشيخ عبد الرازق عفيفى .
أنظر نموذجا لهذه الوقائع المفترضة فى الاحكام للآمدى طبع المكتب الاسلامى بيروت ط٢ ١٤٠٢ هـ ١٣٥/١ وهامش ٢ بها وكذا ٥٤/٢ وهامش ٣ بها و٢٧٦/٢ هامش ٢ بها

(٢) انظر الجوينى : البرهان فى أصول الفقه تحقيق د/ عبد العظيم الديب طبع قطر ١٣٩٩ هـ ١٧٣/١ وانظر الاحكام للآمدى ٢٢٦/١ .

(٣) البرهان ١١٥٦/٢ .

(٤) السابق ٥٣٦/١ ، ٥٣٧

ذلك ، لأنه إذا ألزم غيره أن يصير إلى مثل رأيه من غير أن يوضح له طريقته التى أوصلته إلى رأيه فقد ألزمه ما لايطيقه وإذن فلابد من البرهان والدليل فى جميع الاحوال[1] .

والأمر - إذن يتعلق بقاعدة عامه تتعلق بالاستدلال الأصولى فى كل مرحلة من مراحله ، وفى ذلك ما فيه من ضبط الأدلة وتحريرها ، والبعد عن إطلاق الأحكام دون بينة ولابرهان ، وفى مثل هذا المعنى يقول ابن حزم أن الله عز وجل قد بين للناس « أنه لايقبل قول أحد إلا بحجة ..... وإن من لم يأت على قوله بحجة فهو مبطل بنص حكم الله عز وجل ... وأنه لايفلح إذا قال قوله لايقيم على صحتها حجة قاطعة »[2]

٤ - إذا كانت الأحكام لا تثبت إلا بدليل ، كما أوضحنا فى القاعدة السابقة - فإن مستند الأدلة ومصدرها ومنتهاها إنما هو النصوص الشرعية الثابتة عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وقد تكفل الله تعالى بحفظ كتابه و يسر الوسائل والأساليب لحفظ سنة نبيه صلى الله عليه وسلم من التحريف والتزييف حتى يكون القرآن والسنة مصدراً دائماً ثابتا للأحكام ومرجعا لها ، ولذلك يجب الرجوع إليهما للتعرف على ثابتا للأحكام ومرجعا لها ، ولذلك يجب الرجوع إليهما للتعرف على حكم الله تعالى وحكم رسوله ، ولايصح أن يقدم عليهما شئ غيرهما من أفهام العلماء ومذاهب المجتهدين ، بل إن الكتاب والسنة يمثلان حجة دائمة على كل اجتهاد يتعلق بتطبيق الأحكام الشرعية ، فالاجتهاد يوزن بميزان هذه المصادر المحفوظة ، فما جاء منه موافقا لها حاز القبول ، وما جاء مخالفا لها فهو رد على أصحابه .

ويصف البخارى - فى صحيحة - منهج أئمة المسلمين فى هذا الصدد فيقول « وكانت الأئمة بعد النبى صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة .. فاذا وضح الكتاب أو السنه لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم » [3] .

وقد كان علماء الأصول حريصين على بيان وتأكيد أن مصادر التشريع تستمد مشروعيتها من الكتاب والسنة ، إذ هما المصدران الأصليان ، وما سواهما راجع اليهما ، مستمد منهما .

(١) أبو الحسن البصرى: المعتمد فى أصول الفقه ، تحقيق د/محمد حميد الله ومعاونة د/ أحمد بكير ، ود/حسن حنفى. طبع المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية دمشق ١٩٦٤ ، ١٩٦٥ ٢/٨٨٠ - ٨٨٢ .
وأنظر كذلك ٢/٨٥٩ وكذا البرهان للجوينى ٢/٧٩٩ ، ٨٠٠ .

(٢) ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام تقديم د/ إحسان عباس ، نشر دار الأفاق الجديدة- بيروت ط٢/١٩٨٣ مجلد ١جـ ، ص ٢٠

(٢) صحيح البخارى : كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم ٤/٢٧٢ طبع الحلبى .

فالاجماع – وهو أقوى الأدلة بعدهما – مستند إلى النص الشرعى ولذلك قال الجوينى مثلا « ليس الاجماع فى نفسه دليلا ، بل العرف قاض باستناده الى خبر » (١) وقال ابن تيمية « فلا يوجد قط – مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ... فإن مادل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة .. ولايوجد مسألة يتفق الاجماع عليها إلا وفيها نص » (٢) ويترتب على هذا مسألة هامة يتميز بها الإجماع الإسلامى عما سواه من صور الاجماع فى النظم السياسية والدستورية الأخرى التى تجعل الأمة أو أغلبيتها مصدرا للسلطات ، فالاجماع – فى الإسلام – منبثق عن النص مستند إليه وليس من حقه أن يخالف نصا ، أو يغير حكما ، أو يرد أمرا أو يحل حراما .

أما القياس – عند القائلين به ، وهم الجمهور الأعظم من مجتهدى الأمة – فهو قائم على النص راجع إليه ، وقد كان الأخذون به من الأصوليين حريصين على توضيح هذاالمعنى وتأكيده ، موجهين النظر إلى أن العمل بالقياس – فى التوصل إلى الأحكام الشرعية فى النوازل التى لم ينزل فيها – بذاتها – نص شرعى – يعد أمرا شرعيا ، وأنه – من حيث الأخذ به أصلا ، ومن حيث الشروط اللازمة له ، والمعتبرة فيه تطبيقا مستند الى الدليل الشرعى لا يتخطاه ولايتجاوزه .

ويوضح الشاطبى هذا بقوله « ليس القياس من تصرفات محضا ، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه ، بالمنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التى قصدها الشارع وأمر بها ، ونبّه النبى – صلى الله عليه وسلم – على العمل بها فأين استقلال العقل بذلك ؟! بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية : يجرى بمقدار ما أجرته ، ويقف حيث وقفته » (٣) .

ويترتب على هذه النظرة إلى القياس أن الأصوليين قد اشترطوا لقبوله واعتباره عددا من الشروط التى توضح تلك العلاقة الوثيقة بالنص وضوحا مؤكدا ، ويمكن أن نشير – فى ايجاز شديد – إلى أهم هذه الشروط فيما يأتى :

(ا) ألا يلجأ إلى القياس عند وجود النص أو الاجماع لأن الكتاب والسنة والاجماع هى أصول الأدلة ، ومصادر الاستنباط ، ويجب البحث فيه أولا عن الحكم الشرعى ، فإذا وجد الحكم فيها فلا حاجة الى البحث فى غيرها ، أما إذا لم يوجد الحكم فيها فإن من الممكن الانتقال إلى البحث فى غيرها ، والبحث – عندئذ – أشبه بالضرورة – وهى تقدر بقدرها .

(١) البرهان ١٥٣/١ وانظر ١٦٣/١ .

(٢) ابن تيمية : الفتاوى طبع الرياض ١٩٥/١٩

وأنظر كذلك الأحكام للآمدى ٢٢٧/٢ والبرهان للآمدى١/١٥٣ ، ١٦٣ .

(٣) الموافقات١/٨٩ .

وقد كان هذا هو مسلك الصحابة الذين كانوا « لايعدلون ... الآراء والأقيسة إلا بعد البحث عن النصوص ، واليأس منها » [1] ومن هنا جاءت تلك العبارة الشهيرة التى تتردد لدى الأصوليين » لاقياس مع النص :

(ب) إذا كان القياس إلحاقا للفرع بالأصل لوصف جامع بينهما فلابد أن يكون حكم الأصل الذى يدور عليه القياس حكما شرعيا ، وأن يكون ثابتا غير مفسوخ حتى يمكن بناء الفرع عليه [2] .

(جـ) أن يكون الوصف الجامع بين الأصل والشرع راجعا إلى النص الذى ثبت به حكم الأصل ، فاذا لم يكن كذلك فهو فاسد ، وعنى ذلك أن الوصف الجامع - أو العلة بتعبير الأصوليين - يوصف بأنه شرعى وفى ذلك يقول الشيرازى » .... العلة شرعية ، فاذا لم يكن على صحتها دليل من جهة الشرع دل على أنها ليست بعلة فوجب الحكم بفسادها » [3].

(د) إن قبول القياس مرهون بألا يمنع منه نص أو اجماع ، ويوضح الجوينى ذلك بقوله « فمهما منعنا نص من القياس امتنعنا ، وكذلك لو فرض اجماع على هذا النحو»[4] .

(هـ) إن قبول القياس مشروط بألا يكون مخالفا للنص ، لأنه كما يقول الآمدى « إذا كان القياس مخالفا للنص فهو فاسد الاعتبار ، لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له » وكل قياس دل النص على فساده فهو فاسد كما يقول ابن تيمية [5] .

وتجدر الإشارة إلى أن مايجب مراعاته من شروط فى القياس ينطبق على ماسواه من الأدلة الأخرى كالمصلحة المرسلة وغيرها مما اختلف الفقهاء فى الأخذ به أدلة للأحكام ، فيشترط فيها أن تكون موافقه للأحكام غير مخالفة لها ، لأنها بمثابة الفرع من الأصل الذى هو الأدلة الشرعية ، وقبول الفرع مشروط بموافقة أصله ، وإلا كان مهدر الاعتبار له وعلى ذلك يمكن القول - مع الشاطبى - أن الأدلة الشرعية محصورة فى الأدلة النقلية، لأن سواها من الأدلة راجع إليها و« لأنا لم نثبت الضرب الثانى (كالقياس ونحوه) بالعقل وإنما اثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه ، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة [6] .

---

(١) الآمدى: الأحكام٤ /٢٤٠ .
(٢) انظر الأحكام للآمدى٣/١٩٤ وأنظر المعتمد للبصرى ٢/٩٢٩ ، ٩٣٠
(٣) أبو اسحاق إبراهيم الشيرازى : اللمع فى أصول الفقه طبع دار الكتب العلمية - بيروت ط١/١٩٨٥ ص ١١٣.
(٤) البرهان ٢/٩٠٢ - ٩٠٣ وأنظرالمرجع السابق ١١٣ .
(٥) انظر للآمدى الأحكام ٤/٧٢ ولابن تيمية : الفتاوى١٩/٢٨٧ ، ٢٨٨ .
(٦) الشاطبى : الموافقات٣/٤٢ وما بين القوسين مزيد لتوضيح المعنى .

وإذا كان القائلون بالقياس وغيره من الأدلة حريصين - حرصا بالغا على النصوص الشرعية فإن من البدهي أن يكون القائلون بحصر أصول الأدلة في الأدلة النقلية من كتاب وسنة وإجماع أكثر عناية بالنصوص وبحثا عنها واستنباطا للنصوص منها ، ويظهر ذلك لدى ابن حزم وغيره من منكرى القياس (١) وهكذا تتفق كلمة الأصوليين على ضرورة العناية بالنصوص وتقديمها على ما سواها ، وإن كانوا يختلفون في الاقتصار عليها - وحدها - أو في إمكان إضافة أدلة أخرى إليها ، تكون مستمدة منها ، وراجعة إليها ، ومحكومة بها ، كما سبق القول .

على أنه يمكن القول - في إيجاز ، قبل أن نترك هذه الفكرة إلى غيرها بأن الاستناد إلى النص : انطلاقا منه ، واحتكاما إليه يعد من الخصائص الملازمة لعلم أصول الفقه ، وأنه - من هذه الناحية - يتميزعلى علم الكلام الذى تربطة بعلم أصول الفقة صلة وثيقة تتبدى في المصطلحات والمنهج (٢) كما تتبدى فيما تضمنه على الأصول - في تطوره بعد الشافعي من مباحث كلامية دخلت إلى الأصول ، ولذلك أصبح ينظر إلى علم الكلام على أنه أصل لعلم أصول الفقه مثلما هو أصل لغيره من العلوم الشرعية الأخرى لأن حجية الأدلة التى يستند الاستدلال إليها إنما تظهر وتؤسس من علم الكلام (٣) وقد أقيمت هذه الصلة وتوثقت على أيدى الأصوليين من الكلاميين ، الذين كان لهم في هذا العلم منهج يختلف عن منهج الفقهاء كما يشير إلى ذلك ابن خلدون الذى أوضح أن كتابة الفقهاء في الأصول أمس بالفقه ، وأليق بالفروع أما الفقهاء فانهم « يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن لأنه غالب فنونهم ، ومقتضى طريقتهم » (٤) .

وعلى الرغم من هذه الصلة الوثيقة بين العلمين فإنهما يفترقان في موقفهما من النص، فالنص هو المصدر والمرجع والميزان في علم أصول الفقه ، ومن ثم ظل الاهتمام به مستمرا في كتابات الأصوليين ، حتى لدى من قال منهم بالقياس ، ولكن النصوص الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة لم تحتفظ بهذه المنزلة أو بقريب منها لدى علماء الكلام ، وبخاصة في عهوده المتأخرة حيث زاحم الدليل العقلى الدليل الشرعى وغالبه حتى غلبه ، فأصبح الدليل العقلى هو الدليل المعتمد في أكثر أصول الدين ، وأصبح

---

(١) انظر : ابن حزم الأحكام - ١٠٦/٥ - ١٠٨ ، ٥٣/٧ - ٥٦

(٢) انظر د/ حسن الشافعى في مقدمته لتحقيق كتاب : المبين في شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الأمدى طبع القاهرة ١٩٨٣/٢ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٨ .

(٣) انظر : الغزالى : المستصفى (بهامشه فواتح الرحموت) تصوير دار الكتب العلمية ببيروت عن طبعة بولاق - ط١٩٨٣/٢ - ٥/١ - ٧

وأنظر كذلك : الجوينى البرهان ٨٤/١ ، ٨٥ .

(٤) انظر :ابن خلدون : المقدمة طبعة الشعب ص ٤٢٠ .

النص الشرعى يستمد حجيته من شهادة العقل له ، ثم أصبح الدليل الشرعى يؤول ليتفق مع الدليل العقلى إذا وقع تعارض بينهما خشية أن يؤدى الطعن فى دليل العقل إلى الطعن فى الدليل الشرعى نفسه ، ووضعوا فى ذلك قانونا كليا (1) وترتب على هذا كله أن تراجعت الأدلة الشرعية عن مكانتها مع أنها صاحبة الاختصاص فى الاستدلال على أصول العقيدة ثم هى أكثر وضوحا ، وأيسر فهما وأوثق حجة ، وأدعى إلى تحصيل اليقين . والناظر فى كتب الكلاميين ، وبخاصة المتأخرة منها ، يلاحظ هذه الظاهرة دون عسر ، فالآيات قليلة ، والأحاديث نادرة ، وما يساق منها فى هذه الكتب قد يساق للاستئناس لا للاستنباط والاستدلال ، فالفكرة مقررة سلفا ، ثم تأتى الآيات والأحاديث لتأكيدها ، وعلى حسب هذه الفكرة تجذب النصوص يمينا ويسارا ، كما يظهر فى جدل الكلاميين بعضهم مع بعض .

وقد نجا علم أصول الفقه مما وقع فيه علم الكلام ، وظل استناده إلى النص الشرعى من أخص خصائصه ، ولعل صلته بالفقه ، واعتماد الفقه عليه فى التوصل إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين كانت من أكبر العوامل فى تأكيد هذه الصلة بالنص ، لأن البحث فيه لم يغلب عليه ذلك الطابع النظرى – بل الجدلى أحيانا – الذى ساد علم الكلام ، بل كان البحث فى الفقه مرتبطا بمسائل واقعية ونوازل تتطلب أحكاما ، ومن ثم كان الارتباط بالنص أمرا لازما ، وضرورة لامفر منها .

٥ – إذا كانت الأحكام لاتثبت إلا بالنصوص – أو ما يرجع إليها – فإن وسيلة استخراج الأحكام واستنباطها منها إنما هى الاجتهاد .

والاجتهاد فى عرف العلماء هو بذل الوسع ، واستفراغ الجهد فى طلب الحكم الشرعى (2) .

ويعبر الإمام الشافعى عن هذه القاعدة بقوله « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه – إذا كان فيه بعينه حكم – اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد .. » .

وإذا كان الأصولى يلجأ إلى الدليل فى كل مرحلة من مراحل بحثه – كما أسلفنا – فإنه إنما يفعل ذلك عن طريق الاجتهاد ، فهو يجتهد فى معرفة الدليل الشرعى ، ثم يجتهد فى تحديد المقصود به ، ثم يجتهد فى بيان علاقته بغيره من الأدلة إن وجدت ،

---

(1) انظر هنا مثلا : فخر الدين الرازى: أساس التقديس طبعة الحلبى١٩٣٥ ص ١٧٢ ، ١٧٣ وقد أوضح ابن تيمية أن التعارض لا يقع بين النصوص الصحيحة والعقل الصريح ، وكتب كتاباً ضخماً فى الرد على دعوى الرازى ومن يقول بمثل رأيه ، وهو كتاب درء تعارض العقل والنقل الذى حققه د/ محمد رشاد سالم رحمه الله .

(2) انظر : الشيرازى اللمع ١٢٩ ، والمستصفى٢/٣٥٠ ، ويورد الشوكانى عددا كبيرا من التعريفات للاجتهاد يمكن الرجوع إليها فى كتابة إرشاد الفحول ٢٥٠

ثم يجتهد فى تطبيق الدليل على الواقعة أو النازلة ، فإن لم يكن فى الواقعة - بذاتها - نص أو إجماع فإنه مطالب بالبحث عن نظائر لها فى الشرع ليلحقها بها ، وقد يلجأ إلى جملة من النصوص المتعلقة بمقاصد الشريعة ليجعل منها مستنده فيما يتوصل إليه من حكم وهكذا .

ويدلنا هذا العرض المجمل لمراحل استنباط الحكم والذى سنعود إليه بتفصيل ، أو فى فيما بعد - على أن التوصل إليه لايتم بطريقة آلية ، بل إنه محتاج إلى بذل مزيد من الجهد للقيام بهذا العمل الاستنباطى الذى ينتقل فيه المجتهد من المعلوم وهو النص أو مايئول إليه إلى المجهول وهو الواقعة التى ينبغى الوصول إلى الحكم الشرعى لها وليس هذا الاجتهاد بالأمر الهين ، وإن كان ما يتطلبه من جهد ليس فى درجة واحدة ، لأن انطباق الأحكام والأسماء على الوقائع قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كما يقول ابن تيمية ، وكلاهما محتاج إلى الاجتهاد ، لأن الفقهاء ليسوا فى درجة واحدة من حيث القدرة على الاستنباط وسبق الخاطر إليه وان اشتركوا فى العلم بالأحكام ذاتها فبعضهم قد يكون أسبق من الآخر فى المعرفة بالمعنى المراد وتطبيقه على ما يشبهه ، وأما إذا كان فى الأمر خفاء فإنه يقتضى مزيدا من الجهد « فان الشارع قد ناط الحكم بوصف ، كما ناط قبول الشهادة بكونه ذا عدل ، وكما ناط العشرة المأمور بها بكونها بالمعروف ، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف ، وكما ناط الاستقبال فى الصلاة بالتوجه شطر المسجد الحرام، (ثم) يبقى النظر فى هذا المعين هل هو شرط المسجد الحرام ؟ وهل هذا الشخص ذو عدل ، وهل هذه النفقة نفقة بالمعروف ، وأمثال ذلك لابُدَّ من نظر خاص (إذ) لايعلم ذلك بمجرد الاسم » (١) .

واذا كان ابن تيمية قد أشار هنا إلى مستويين لفهم النص وتطبيقه فإنه قد تحدث عن مستوى آخر يقتضى التحديد لمضمون الأسماء الشرعية التى ارتبطت بها الأحكام، فالله تعالى قد حرم الخمر ، والميسر ، وجعل التيمم بديلا للماء فى التطهر من الحدث وجعل قطع اليد حداً للسرقة بشروطها ، ولابد من تحديد المراد بهذه الأسماء تحديدا واضحا ، لتتعلق الأحكام بها ، وفى ذلك يقول ابن تيمية « وقد يكون الاجتهاد فى دخول بعض الأنواع فى مسمى ذلك الاسم ، كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل فى مسمى الخمر ، ودخول الشطرنج والنرد ونحوهما فى مسمى الميسر ... ودخول الرمل ونحوه فى الصعيد الذى فى قوله ﴿ فتيمموا صعيدا طيبا ﴾. (المائدة : ٦) .... ودخول النباش فى حكم السارق » (٢) ويذكر ابن تيمية أن هذا الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس ومن ينفيه « فان بعض الجهال يظن أن من نفى القياس يكفيه فى معرفة مراد الشارع مجرد العلم باللغة ، هذا غلط عظيم جدا » (٣) .

---

(١) ابن تيمية الرد على المنطقيين . تقديم السيد سليمان الندوى ،
تصوير دار المعرفة - لبنان ص ٥٣ وما بين القوسين مزيد لتوضيح المعنى
(٢ ، ٣) السابق ٥٣ ، ٥٤ بتصرف يسير جدا ، وأنظر كذلك الموافقات٢/٨٩ ، ٩٠ .

وهكذا فإن مجرد العلم بالنصوص أو القواعد العامه لايعنى التطبيق المباشر على الحالات الخاصة دون مجهود ، بل إن الأمر يحتاج إلى دراسة وفهم وجهد لمعرفة كيفية اندراج الحالة الخاصة تحت الحكم العام .

ولذلك فإن « تطبيق النظريات العامه له – دائما – موهبته الخاصة ، ودقته ، ومجرد الدقة فى النظريات العامة لايغنى عن الدقة فى تطبيقها ، ألا ترون أن من يدرس – بعمق – النظريات العامه فى الطب يحتاج فى مجال تطبيقها على حالة مرضية إلى دقة، وانتباه كامل ، وتفكير فى تطبيق تلك النظريات على المريض الذى بين يديه ؟! (١) .

وإذا كان هذا الاجتهاد مطلوبا فى فهم النص وتطبيقه فإن الاجتهاد فى القياس ونحوه من الأدلة غير المباشرة يحتاج إلى جهد أو فى وأكثر لأنه يقتضى تحديد الوصف الجامع الذى يغلب على الظن تعلق الحكم به ، ثم يقتضى وجود هذا الوصف فى الفرع المراد تحديد الحكم الخاص به ، ثم يقتضى تحقيق عدد من الشروط التى تندرج تحت مباحث العلة ومسالكها وقوادحها عند الأصوليين ، كما سنشير إلى ذلك قريبا ، والاجتهاد ، إذن ضرورة ، لأنه لايمكن حصول التكليف إلا به كما يقول الشاطبى (٢) ثم لأن الحوادث للناس ليس لها حصر ولانهاية ، « فلو لم يجز الاجتهاد فى الفروع ، وطلب الأشبه بالنظر والاعتبار ، ورد المسكوت عنه إلى المنصوص عليه بالأقيسة لتعطلت الأحكام وفسدت على الناس أمورهم ، والتبس أمر المعاملات على الناس ، فوسع الله هذا الأمر على الأمة ، وجوز الاجتهاد ، ورد الفروع إلى الأصول لهذا النوع من الضرورة... » (٣) .

وبهذه القاعدة تكتمل القواعد والمبادئ الخمسة التى يمكن اعتبارها قواعد أساسية للمنهج الأصولى ، ومن ثم يمكن البناء عليها وهنا يأتى دور الحديث عن مراحل هذا المنهج وهى التى سنتحدث عنها فى الفقرة التالية :

ثانيا : مراحل المنهج الأصولى وخطواته :

يوصف المنهج العلمى بأنه « خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها » (٤) .

---

(١) محمد باقر الصدر : دروس فى علم الأصول : الحلقة الأولى طبع دار الكتاب اللبنانى والمصرى، ط١/١٩٧٨ ، ص٤٧، ٤٨ .

(٢) انظر الموافقات ٤/٤٩ .

(٣) السيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام تحقيق د/ على النشار ، د/ سعاد عبد الرازق، طبع مجمع البحوث الإسلامية ط٢/١٩٧٠ ، ١/٢١١ والكلام لأبى المظفر السمعانى .

(٤) المعجم الفلسفى، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور ، مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩، ص ١٩٥ .

كما عرف بأنه « الطريق إلى الكشف عن الحقيقة فى العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة ، تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[1] .

وتختلف المناهج بحسب طبيعة الظواهر التى تدرسها فالمنهج الرياضى غير المنهج الاستقرائى المطبق فى العلوم الطبيعية ، وكلاهما يختلف عن المنهج التاريخى ، ولكن كل واحد من هذه المناهج يتكون من عدد من المراحل والقواعد والعمليات التى يجرى اتباعها وتطبيقها وفقا لخطه معينة كى يتم التوصل الى تحقيق الغايات المرتبطة بالمنهج المحدد .

وعلى سبيل المثال يتكون المنهج التجريبى من عدد من الخطوات التى تبدأ – عادة – بالملاحظة أو كليهما أحيانا ، بحثا عن فرض علمى يصلح لتفسير الظاهرة التى يجعلها الباحث موضوعا لبحثه فإذا تم الوصول إلى مثل هذا الغرض فإن من اللازم أن يقوم البحث ببحوث وملاحظات وتجارب أخرى للتأكد من صدق هذا الغرض ، فإذا تأكد صدقه انتقل من كونه قانونا يصلح لتفسير الظواهرالمماثلة ، ويمكن التنبؤ – بمقتضاه بوقوع مثل هذه الظاهرة إذا تحققت شروط وإذا ما انتهينا عن طريق هذا المنهج من وضع قوانين ، فإن الممكن الانتقال إلى خطوة أخرى هى تنظيم هذه القوانين الجزئية كى تدخل فى نطاق أعم بأن تصبح مبادئ عامة كلية يستخرج منها قوانين بواسطة الاستدلال وهذه المبادئ العامة هى الفروض العظمى [2] .

ويمكن القول بأن المنهج المطبق فى علم أصول الفقه يتكون – بصفة عامة – من عدد من الخطوات والمراحل ، شأنها فى ذلك شأن غيره من المناهج ، وينبغى الإشارة إلى ملاحظتين :

أولاهما : أن التحديد لهذه الخطوات والمراحل وترتيبها إنْ هو إلا تحديد وترتيب تقريب يحتمل الصواب والخطأ ، كما يحتمل الزيادة أكثر مما يحتمل النقصان ونرجو ألا يكون فى ذلك بأس ، حيث أن المناهج المستقرة – من قبل – لاتقدم تحديدا صارما لعناصر مناهجها ، وهى تخضع للنظر المتجدد الذى يضيف إليها أو يعدل فيها ، ومن ثم كان على فيلسوف المناهج أو المنطقى المنشغل بها « أن يفهم أن المناهج ليست أشياء ثابتة ، بل هى تتغير وفقا لمقتضيات العلم وأدواته ، ويجب أن تكون قابلة للتعديل المستمر حتى تستطيع أن تفى بمطالب العلم المتجددة ، وإلا كانت عبثا ومصدرا للضرر [3] » . وإذا كان من المتوقع فى المناهج المتعلقة بالعلوم التجريبية أن تكون قابلة

---

(١) د/ عبد الرحمن بدوى :مناهج البحث العلمى طبع الكويت ١٩٧٧ ص٥

(٢) السابق : ١٢٧ – ١٢٩ ، ١٣١ – وانظر د/ محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث . الأنجلو المصرية ط٣ دون تاريخ ص٨٢ ومابعدها ثم ١١١ .

(٣) د. بدوى : مرجع سابق ١١، ١٢

للتغيير والتعديل والاضافة ، بسبب ارتباطها بنتائج العلوم التى تتطور بسرعة فائقة وبخاصة فى العقود الأخيرة .

إذ كان الأمر كذلك ، فإن مناهج العلوم النظرية ليست بمنجاة من التغيير والتعديل ولو بقدر ، وتنطبق هذه الملاحظة على المنهج فى أصول الفقه ، خاصة وأنه ليس نظريا خالصا ، بسبب صلتة الوثيقة بعلم الفقة ، الذى يعد من العلوم العملية ولذلك وصف بأنه « حكمة » وشُرح ذلك بأنه أمر واقعى مختص بالحسيات أى بالعمليات المتعلقة بالجوارح [1] ومن ثم يبقى هذا المنهج خاضعا للمراجعة ، قابلا للتعديل ، وابداء وجهات أخرى من النظر .

اما الملاحظة الثانية فهى أننا – فى حديثنا عن هذه المراحل والخطوات سننهج منهج الإيجاز، دون دخول فى تفصيلات كثيرة ، وذلك لسبب يبدو منطقيا ، وهو أننا لن نتحدث عن العلم نفسه ، ولكننا سنتحدث عن منهجه .

ويمكن – على ضوء هاتين الملاحظتين أن نشير الى أهم مراحل المنهج وخطواته فيما يأتى :

١ – تحديد الأصول والأدلة التى يجعلها الأصولى أساسا للاستنباط والاستدلال ، وليس الأصوليين على كلمه واحده فى هذا الشأن ، بل يختلفون فى تحديدها وتعينها حتى أن ما قد يكون لدى بعضهم أصلا أو دليلا لايكون – كذلك لدى أخرين منهم . ويكفى أن نشير هنا إلى هذا التقسم العام الذى قدمه جمهور الأصوليين للأدلة عندما قسموها إلى قسمين رئيسيين : أدلة متفق عليها ، وأدلة مختلف فيها ، ويندرج تحت القسم الأول : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ويندرج تحت القسم الثانى عدد أكبر من ذلك ، ومن أمثلة القسم الثانى ، المصلحة المرسلة والاستحسان والعرف وعمل أهل المدينة ، ومذهب الصحابى وشرع من قبلنا ونحو ذلك من الأصول [2]

ويلاحظ أن هذا التقسيم بوضوح رأى جمهور الأصوليين ويتجاهل خلاف من لايعتد بخلافهم ، ولايكاد يخلو من الخلاف إلا المصدران الأولان فقط ، وهما الكتاب والسنة.

---

(١) انظر : عبد العلى الانصارى : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ، طُبعا أسفل المستصفى للغزالى ١/١٠ .
وقارن إحصاء العلوم للفارابى ، تحقيق د/ عثمان أمين دار الفكر العربى ط٢/١٩٤٩ حيث يرى أن الفقه مكون من جزءين جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال أنظر ص ١٠٧ .

(٢) من الممكن الرجوع إلى كتب الأصول لمعرفة الأصول المتفق عليها والمختلف فيها وقد سبق إيراد بعضها مثل المستصفى للغزالى والبرهان للجوينى والمعتمد لأبى الحسين البصرى وإرشاد الفحول . . إلخ كما يمكن الرجوع إلى بعض المؤلفات الحديثة التى تعنى بهذا الامر مثل أصول الفقه للشيخ محمد أبى زهرة ، وعلم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ، وأصول التشريع الإسلامى للأستاذ على حسب الله ، وأصول الفقه للشيخ محمد مصطفى شلبى ، والوسيط فى أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ، إلى كتب أخرى كثيرة .

فالاجماع – مثلا – قد أنكره النظام من المعتزلة ، كما أنكره بعض الشيعة والخوارج وانكارهم له ينصب على إنكار امكان الاجماع فى نفسه أو ينصب على منع إمكان العلم به – يمتنع نقله إلى من بعدهم ، وهكذا يرى هؤلاء أن الاجماع ليس بحجة، وإنما الحجة فى مستنده إن ظهر لنا ، فإن لم يظهر مستنده فلا يمكن اعتباره حجة [1] .

والقياس – كذلك – لم يكن موضوع اجماع الأصوليين بل جاد فى حجيته بعض الطوائف منهم ، ومن هؤلاء كما يذكر الجوينى النظام ، وطوائف من الروافض والاباضية والأزارقة معظم فرق الخوارج إلا النجدات ، وأصحاب الظاهر [2] ولكن خلاف هؤلاء – فى هذه المسألة – غير معتد به عند الجمهور .

وإذا كان الاجماع والقياس على هذا النحو من الاختلاف فإن حجم الاختلاف كان أكبر فيما يتعلق بتلك الأصول المختلف عليها كعمل أهل المدينة الذى يقول به المالكية ، ومذهب الصحابى الذى ذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعى فى أحد قوليه ، وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه ، فيما يذكر الأمدى ، والكرخى إلى أنه ليس بحجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ، وذهب مالك ، والرازى والبرذعى من أصحاب أبى حنيفة والشافعى فى قول له وأحمد بن حنبل فى رواية له إلى أنه حجة مقدمة على القياس إلى أخر ما يمكن أن نجد حول هذا الأصل من أراء واختلافات [3] وكذلك الاستحسان الذى يقول به الحنفية ، على عكس الشافعية الذين لا يأخذون به تبعا للشافعى الذى كتب فى نقده فصلا قائما بذاته فى كتاب الأم بعنوان ابطال الاستحسان[4]، وتكشف مقارنة الآراء بعضها ببعض أن غموض مدلول هذا المصطلح كان له دخل كبير فيما وقع حوله من الاختلاف .

ويمكن أن نضيف إلى ماسبق « المصلحة المرسلة ، والعرف وشرع من قبلنا » ونحو ذلك من الأصول التى اختلفت حولها كلمة الأصوليين قبولا وردا .

وليس على الأصولى من بأس فى أن يختار ما يشاء من الأصول بشرط أن يراعى أمورا هامة ، من بينها :

---

(١) انظر : فواتح الرحموت ٢/٣١٤ ، ٣١٥ ، وارشاد الفحول ٧٢ ، ٧٣ وانظر رد الغزالى على أصحاب هذا الاتجاه فى المستصفى ١/١٧٣ ومابعدها

(٢) أنظر البرهان ٢/٧٥٠ ، ٧٥١ وأنظر كذلك المستصفى٢/٢٣٣ ، ٢٣٤ وانظر لأبى زهرة : أصول الفقه دار الفكر العربى٢٠٦ .

وقد كتب ابن حزم فى رد القياس رسائل مفردة كملخص إبطال القياس وضمن كتابه الأحكام قسما كبيرا فى رده انظر الاحكام ٧/٥٣ – ٢٠٤ ، ٧٦.٨ – وقارن الموافقات للشاطبى ٤/٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٣) انظر الأمدى : الأحكام ٤/١٩٤ ، ١٥٠ وقارن فى تحرير رأى الشافعى وغيره : أصول الفقه لأبى زهرة ١٩٨ – ٢٠٣.

(٤) انظر : كتاب أبى زهرة المشار إليه ٢٥٢ وما بعدها .

أ – ان يكون ما يختاره من الأصول موافقا للكتاب والسنة ، غير مخالف لهما ، لأنهما أصل الأصول ، ومعيار الاستنباط وميزان الاستدلال ، ومن ثم يفقد مايخالفهما من الأصول ، ومعيار الاستنباط وميزان الاستدلال ، ومن ثم يفقد مايخالفهما من الأصول سنده ومشروعيته ، وقد كان الأئمة حريصين على تأكيد هذه القاعدة العامة، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي رضى الله عنه « إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط، وصح عنه أنه قال : إذا رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ، ولم آخذ به فاعلموا أن عقلى قد ذهب » ويروى مثل ذلك عن غيره من الأئمة كمالك وأحمد وغيرهما [١] .

ب – أن يبذل أقصى الجهد فى الاستدلال على صحة هذه الأصول التى يختارها وذلك لأنها هى الأسس التى ينبنى اجتهاده عليها ، فإذا لم تكن صحيحة كانت النتائج التى ينتهى إليها – بناء على هذه الأصول – فاسدة لأن ما بنى على فاسد فهو فاسد ثم لأن الأصولى يعلم أن البيئة الفكرية الإسلامية كانت تموج بحركة فكرية حية متجددة، فما أن يعلن الأصولى – أو غيره فى مجالات العلم المختلفة – أصلا أو رأيا حتى تتلقفه الدوائر العلمية بالتمحيص والتدقيق ، والموازنة والنقد ، فاذا لم يكن الرأى محرر الأدلة ، قوى الأسس والأسانيد تهادى فى حلبة الفكر بسبب عجزة عن الاقناع وهكذا وجدنا الفقه والأصول فى عصور ازدهارهم يموجان بالنماذج والأمثلة الكثيرة فى العرض والمناظرة ، والأخذ والرد ، والمناقشة والتقويم، وقد يشترك فى المناقشة والمناظرة فقهاء وأصوليون ومتكلمون ومحدثون، كالخلاف حول خبر الواحد هل يفيد العلم القطعى أولا ، وقد يخرج المحدثون من دائرة الجدل ليشترك فيه أهل الفقه والأصول والكلام ، فإذا قال مالك وصحبه وأتباعه بالاحتجاج بعمل أهل المدينة وجدنا الشافعى ومحمد بن الحسن وابن حزم يردون عليه ، وإذا قال بالمصلحة المرسلة وجدنا الشافعى ومحمد وصحبه وأتباعه بالاحتجاج بعمل أهل المدينة وجدنا الشافعى ومحمد بن الحسن وابن حزم يردون عليه ، وإذا قال بالمصلحة المرسلة وجدنا من الشافعية كالجوينى من يعرض رأية ويناقشة وإذا انتهى الأوزاعى إلى رأى فى السير ناقشة محمد بن الحسن فى رده عليه ، ثم جاء الشافعى فى أواخر كتابه (الأم) ليناقش الرأيين معا موضحا أجدرهما بالصواب ، بسبب قوة الدليل ودقة الاستنباط ، وقوة القرائن . وكلما تقدم هذا العلم وتطور ، وكلما تميزت المناهج فيه وتحددت ملامحها ، اتخذ العرض

(١) انظر : ابن القيم: إعلام الموقعين طبعة الشيخ محيى الدين عبد الحميد – دارالفكر بيروت ط٢/١٩٧٧ ، ١/٢٦٣ ، ٢٦٦ وما بعدها

وكذا الشوكانى : القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد ، ضمن مجموعة الرسائل السلفية . طبع دار الكتب العلمية – بيروت ٢٣ ، ٢٤ .

للأصول طابعا نقديا ، فلم يكتف الأصوليون بعرض أصولهم ، بل ناقشوا – عند وجود الخلاف مخالفيهم – ووضعوا – عندئذ – قواعد للجدل والخلاف ، ومناقشة من يخالفهم الرأى من المجتهدين ، ويظهر ذلك فى كتب الأصول الكبرى فى المذاهب المختلفة .

وقد كان هذا كله دافعا قويا إلى الاهتمام الشديد بإقامة الأصول على أدلة محررة، حتى تأتى الأصول متسمة بالدقة والطابع البرهانى الاستدلالى .

** ويرتبط بهذا العمل فى تحديد الأدلة أو الأصول ، تحديد النطاق أو المجال أو الدائرة التى يعمل فيها كل أصل منها فقد تتفق كلمة الأصوليين على الاعتداد بأحد الأصول، ولكن ذلك لايستلزم – فى كل الأحوال – أن يتفق لديهم النطاق الذى يحكم فيه هذا الأصل المتفق عليه عندهم ، ويتضح هذا المعنى بذكر بعض الأمثلة :

فالاجماع – ما سبق القول – أحد الأصول التى قال بها الجمهور الأعظم من علماء الأمة ، ولكن مجال الاجماع أو ما ينعقد به الاجماع ليس موضع اتفاق بين القائلين به، فالاجماع لدى بعضهم كالظاهرية هو اجماع الصحابة دون سواهم ، وهذا داخل فى الاجماع لدى كل القائلين بهذا الأصل ، ولكن لدينا صورا أخرى من الاجماع نجدها لدى بعض الأصوليين ، فهناك إجماع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهناك إجماع أهل المدينة أو إجماعهم مع أهل مكة ، أو إجماع أهل الكوفة والبصرة ، أو اتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة ، أو اتفاق أبى بكر و عمر وحدهما وهناك إجماع المجتهدين من أمه محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على حكم شرعى ، وهذا أوسع دوائره نطاقا ، وهو المعتبر لدى أكثر جمهور الأصوليين ، ومن الأصوليين من يعتد بالأجماع السكوتى ، ومنهم من لايعتد به ، ومنهم من يقول بانعقاد الإجماع مع مخالفة الأقل كما يقول الطبري، ومنهم من يقول بانعقاد الاجماع عن قياس ، ومنهم من لايقول به ، ومنهم من يدخل العوام فى الاجماع ومنهم لايدخلهم ، ومنهم من يدخل أهل الأهواء فى الاجماع ومنهم من لايدخلهم ثم القائلون بأنه إجماع مجتهدى الأمة مختلفون فى وقوعه وعدم وقوعه وهكذا (١) .

والقياس – عند القائلين به – يختلف دوره ومجاله ، فهو يتسع اتساعا شديدا حتى ليكون هو المعول عليه فى أكثر أحكام الشريعة ، وهو يضيق ضيقا شديدا حتى ليقدم

---

(١) انظر فى ذلك كله أمهات كتب الأصول كالمغنى للقاضى عبد الجبار الجزء السابع عشر ، والمعتمد للبصرى والأحكام لابن حزم حـ٤ والبرهان والمستصفى للغزالى وفواتح الرحموت بهامشة والأحكام للآمدى ، وإرشاد الفحول للشوكانى . . إلخ ، كلها فى باب الاجماع -ورأى الطبرى مذكور فى الأحكام ١/٢٢٥ .
وأنظر لوقوعه وعدم وقوعه الأحكام ١/١٩٨ ، ١٩٩

عليه الخبر الضعيف ، وهو يدور بين الضيق والسعة على حسب النصوص والأحوال والأفهام، وانظر إلى الجويني يقول « القياس هو مناط الاجتهاد ، وأصل الرأى ، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة ، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية ... والأصل الذى يسترسل على جميع الوقائع(هو) القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب ، ومن عرف مأخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده .... وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء ، وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه » [١] ثم يقول فى مقام آخر « ومن أنصف من نفسه لم يشكل عليه إذا نظر فى الفتاوى والأقضية ان تسعة أعشارها صادرة عن الرأى المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر » [٢] ثم يجعل النصوص إذا قورنت بالاجتهاد « كغرفة من بحر » ، وأنها « لاتفى بالعشر من معاشر الشريعة » [٣].

وربما كان الجويني يقصد بحديثه هذا أن يرد على الظاهرية وأمثالهم ممن انكروا القياس، ووصل الأمر ببعضهم كابن حزم إلى القول بأن من قال بعدم استيعاب النصوص لكل شئ فان قوله هذا يؤول إلى الكفر [٤] وقد عرضه هذا القول لهجوم شديد من فقيه مغربى مثله وهو القاضى ابن العربى الذى وصف ابن حزم – لقوله هذا – بالجهل ، والعجز عن الاستدلال ، واستغلال الامارة فى الدعوى إلى رأية [٥] ، ومن الواضح أن الرأيين يقفان على طرفى نقيض ، وقد قام ابن تيمية وغيره بالرد على الرأيين معا ، وأوضح أن التوسط هو الصواب ، وهو طريقة فقهاء أهل الحديث ، وهم يرون اثبات النصوص ، وتضمنها لأجناس الأفعال والأحكام وأن ما خرج عنها و ليس بهذه الكثرة التى يذكرها الجوينى وأمثاله ، وأن هذا القسم الخارج عنها إنما هو فى معنى الأصل ، ومن ثم يسهل القياس فيه ومن قال « إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها فإنما هذا قول من لامعرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام»[٦].

ويمكن التذكير هنا بمكانة القياس لدى الأئمة الأربعة ، فكلهم قائلون به ، ولكنهم متفاوتون فيما يجعلون له من مكانة فأكثرهم أخذاً به أبو حنيفة وأقلهم أخذاً به ابن

(١) الجويني: البرهان ٢/٧٤٣ ، ٧٤٤ .
(٢) السابق ٢/٧٦٨ .
(٣) السابق ٢/٧٦٤ .
(٤) انظر الاحكام ٧/١٩٣ ، ١٩٤ .
(٥) انظر : ابن العربي: العواصم من القواسم تحقيق د/ عمار طالبى الجزائر ١٩٧٤ ط ١ حـ ٢/٣٥٥ وما بعدها .
(٦) انظر : ابن تيمية : الاستقامة تحقيق د/ محمد رشاد سالم مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض ط ١/١٤٠٣ / ١٩٨٣ .
جـ ١/٦ ، ٧ وما بعدهما ثم الفتاوى ، وهو موطن الاقتباس الموجود بالنص ١٩/٢٠٠ ، وانظر ٢٨٠ – ٢٨٥ ويتابع الشوكانى ابن تيمية انظر إرشاد الفحول ٢١٠ ، ٢٥٩ .

حنبل ، وأوسطهم فى الأخذ به مالك والشافعى [1] ثم تختلف المذاهب فى الأخذ بالقياس أو عدم الأخذ به فى بعض المباحث الفقهية فلا قياس فى العقوبات المقدرة أى الحدود عند الحنفية ، على حين يقول الشافعية بالقياس فى مثل هذا الأمر وهكذا [2] .

*** ثم يرتبط بتحديد الأدلة وتحديد نطاقها ومجالها تحديد علاقتها بعضها ببعض ، لبيان ما يكون له التقديم من بينها ، وما يكون له التأخير ، ولايقع هذا عند الأصوليين خبط عشواء ، بل إنه يقع عند كل منهم تبعا لأصول يرتضيها ، وقواعد يحتكم إليها بحيث يمكن لمن استوعب أصول مذهب ما أن يتنبأ بما يمكن أن يكون له من رأى عند اجتماع هذه الأصول .

ومن الأمثلة التى توضح الأمر هنا ما يحثه الأصوليون حول نسخ القرآن بالسنة ، وهى مسألة خلافيه ، فالشافعى يرى أن القرآن لاينسخ إلاّ بقرآن مثله ، وجمهور الفقهاء يرون أن القرآن يمكن أن ينسخ بالقرآن وبالسنة ، لكنهم شرطوا فى السنة أن تكون متواتره أو مستفيضة مشهورة ويترتب على هذا ألا ينسخ القرآن بخبر الآحاد ، ومبعث هذا عندهم أن نص القرآن قطعى ، وأن خبر الآحاد ظنى ، والقطعى لاينسخ بالظنى ، أما ابن حزم فيرى أن القرآن ينسخ بخبر الآحاد ، لأنه يرى أن السنة الثابتة الصحيحة كلها قطعية ، وأن هذا الحكم ينطبق على خبرالآحاد ، فهو متسق مع قوله بقطعية السنة، وافادة خبرالآحاد العلم واليقين لا الظن [3] .

ومن أمثلته ما نجده لدى الفقهاء من خلاف حول خبر الواحد إذا خالف القياس ، فالشافعى وابن حنبل وبعض الحنفية وكثير من الفقهاء يرون أن الخبر مقدم على القياس، على حين يرى بعضهم كعيسى بن أبان أن الراوى للحديث إن كان ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس وإلا فلا ، ويرى أبو الحسن البصرى أن علة القياسان كانت منصوصة قدم على الخبر ، أما إن كانت مستنبطة فالتقديم للخبر [4] .

أما إذا خالف خبر الآحاد عمل أهل المدينة فإن الرأى لدى مالك وشيخه ربيعه الرأى هو تقديم عمل أهل المدينة ، اتباعا للأصل الذى ارتضاه الامام مالك « لأن عمل أهل المدينة هو عمل ألف عن ألف عن ألف حتى يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فإذا خالفهم خبر آحاد كان ضعيف النسبة للرسول فتقدم عليه وليس الأمر على هذا النحو لدى ابن حزم مثلا » [5] .

---

(١) تحتاج المسألة إلى تفصيل كثير لايتسع له المقام وانظر على سبيل المثال الرسالة للشافعى٥٩٩ ، ٦٠٠ وأعلام الموقعين١/٢٤ وحليه الأولياء للأصبهانى تصوير دار الكاتب العربى ٣٢٩/٦ .

(٢) انظر : أبو زهرة أصول الفقه : ٢٤٢

(٣) السابق : ١٨٢ ، ١٨٣ وأنظرلابن حزم الاحكام ١١٩/١ ومابعدها ، ١٢٦/٣ .

(٤) انظر الآمدى : الاحكام ١١٨/٢ ، ١١٩ .

(٥) انظر أبو زهرة : مرجع سابق ١٠١ وقارن الأحكام ٩٧/٢ وما بعدها

وهكذا - وسيزداد هذا الأمر وضوحا عند الحديث فيما بعد - عن تعارض الأدلة - عند القائلين به - وكيفية الترجيح بينها .

٢ - يتفق الأصوليون - على اختلاف مذاهبم ومناهجهم - على ما للكتاب والسنة من مكانة عظمى ، فإليهما ترجع الأصول ، وعليهما مدار الاستنباط ، ولذلك يهتم الأصوليون بدراستهما دراسة تتسم بالاستيعاب والتعمق والدقة ولهم في دراسة نصوصهما جهود غير منكورة ، وهم يدرسون هذه النصوص من حيث ألفاظها ، والصيغ الواردة فيها ، أمرا ونهيا ، عموما خصوصا ، واطلاقا وتقييداً ، وغايتهم من ذلك كله الوصول إلى أقصى قدر من الوضوح للمعاني والتحديد للمدلولات .

وإنما كان ذلك الوضوح ضرورة « لأن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه ، وأن يعرف كل ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل ، وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان ، وإذا قبل من كل أحد تفسير لفظة بما لايحتمله لغة ... أفضى ذلك إلى ابطال اللغة وإبطال فائدة وضعها »(١).

ويقتضي هذا الوضوح وجوب التحديد لمدلولات النصوص وما بها من ألفاظ ومصطلحات ليقع الفهم واضحا ، ولئلا تختلط ، فيسمى بعضها باسم آخر منها ، فيوجب ذلك وضع معنى في غير موضعه ، فتبطل الحقائق ، والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط الأسماء ، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة ، فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته ، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر ، فيقع البلاء والاشكال » (٢) .

وإذا كان الوضوح والتحديد من الأمور المطلوبة للغة بصفة عامة ، حتى لايقع فيها غموض أو لبس أو خلط في استعمال المخاطبين بها ، لأن هذا القصور في استعمال اللغة يؤدي إلى فوضى في الفهم وفي العلاقات الاجتماعية ، وما يتعلق بها من حقوق والتزامات - إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للغة عموما فإن الحاجة إلى الوضوح والتحديد بالنسبة للنصوص الشرعية تعد أكثر تطلباوالحاحا ، لما يرتبط بها من دقة في استنباط الأحكام الشرعية ، لأن لغة الوحي ليست مجرد نص لغوى معجز وإنما هي وعاء الشريعة، ومناط الأحكام ، ومصدر حجية الأدلة الشرعية ، والحاكم على الأصول قبولا أو رداً .

ولقد تزداد الحاجة إلى الوضوح والتجديد إلحاحا إذا استحضرنا ما هو معروف من أن القرآن الكريم - وهو أصل الأصول - قد نزل بلغة العرب وعلى معهود ألفاظها

---

(١) الآمدي : الأحكام ٨١/٤ .
(٢) ابن حزم الأحكام ١٠١/٨ .

الخاصة وأساليب معانيها « وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد ظاهرة ، وبالعام يراد به العام فى وجه والخاص فى وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر ، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ... »(١)

وأن ما جاء فى القرآن من صيغ قد يتفق ظاهرها ، ويختلف مضمونها ومدلولها ، ويقتضى الوصول إلى تحديد هذه المدلولات إلى دراسة النص من جميع جوانبه ، دراسة فهو فى ذاته ، ودراسة لأسباب نزوله ، ودراسة لما يقاربه فى المعنى ، ولما يقاربه فى الموضوع ودراسة للمصلحة المترتبة عليه، وهكذا يغوص الأصولى فى دراسة النص وما حوله مستعينا بكل الوسائل التى تعينه على تحديد المراد منه، لينتقل بعد ذلك إلى الاستنباط منه .

ويبين ابن السيد البطليوسى طرفا من ذلك يتفق مع ما سقناه من حديث الشاطبى حين يقول فى مقام حديثه عن الحقيقة والمجاز أن « الأمر يرد بصيغة الخبر ، والخبر يرد بصيغة الأمر ، والايجاب يرد بصيغة النفى ، والنفى يرد بصيغة الايجاب ، والواجب يرد بصيغة الممكن أو الممتنع ، والممكن والممتنع يردان بصيغة الواجب ، والمدح يرد بصورة الذم ، والذم يرد بصورة المدح ، التقليل يرد بصورة التكثير ، والتكثير يرد بصيغة التقليل ، ونحو ذلك من أساليب الكلام ، التى لايقف عليها إلا من تحقيق بعلم اللسان وكل نوع من هذه يقصد به غرض من أغراض البيان »(٢) .

ومن أجل ارتباط النص الشرعى : قرآنا والسنة بالتشريع ، ومن أجل الوصول فى فهمة إلى أقصى درجات الوضوح والتحديد ، جعل الأصوليون من مباحث علم الأصول: المباحث اللغوية ، وقد جعلوها كالمدخل لهذا العلم ، هو مدخل ضرورى جدا « وذلك أن لمباحث اللغات مدخلا كبيرا لمن يريد دخول أبواب الفقه ، والاطلاع على حقائقها . فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بها ، اللذين هما أصول الفقه وأدلته ، فمن لايعرف اللغة لايمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة»(٣).

وقد جعلوا لمباحث الألفاظ مكانة مهمة جدا فى هذا العلم وفى ذلك يقول الجوينى مقتضيات الألفاظ فن كبير وصنف عظيم »(٤) .

ولم ينكروا استعانتهم فى هذ الشأن بما كتبه أهل الاختصاص من علماء النحو واللغة، واكتفوا - أحيانا - بما تقرر لديهم ولكنهم كانوا حريصين على ألا تستغرقهم

(١) الشاطبى : الموافقات ١/٦٥ ، ٦٦

(٢) التنبيه علي الأسباب التى أوجبت الأختلاف بين المسلمين ، تحقيق د/ أحمد كحيل ، د/ حمزة النشرتي، دار الاعتصام ط١ /١٩٧٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، وقارن الموافقات ٢/١٥٣ .

(٣) عبد القادربن بدران الدمشقى المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل تحقيق د/ عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة ٢/١٩٨١ ص ١٧٠ .

(٤) البرهان ١/٥٦٢ ، ٥٦٣ وأنظر ١/١٦٩ ومقدمه الموافقات بقلم المحقق ١/٥ .

الدراسات اللغوية ، لأنها وسيلة لاغاية ، ولذلك فإنه عندما توسع بعض الأصوليين فى الحديث عنها وجدنا من الأصوليين من ينتقد ذلك ، لأن المسائل المرسومة فى أصول الفقه ينبغى أن تكون ذات ثمرة فيه ، بحيث تحذف منه المسائل التى لاتنبنى عليها فروع فقهية ، وينطبق ذلك على بعض الأبواب النحوية واللغوية . وعلى ذلك لايصح أن يبقى فى علم الأصول إلا ما له صلة بالفهم والاستنباط [1] .

وعلى الرغم من إفادة الأصوليين من دراسات علماء النحو واللغة لم تكن دراستهم لمباحث اللغة مجرد صدى لهم بل إنهم اعتنوا فى فنهم كما يقول الجوينى بما أغفله أئمة العربية ، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان مقصد الشرع . وهذا كالكلام على الأوامر والنواهى والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء ومايتصل بهذه الأبواب ، ولايذكرون ماينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التى لاعدول عنها » [2] .

ولم يكن مستغربا – مع هذا الادراك لتميز الدراسة اللغوية عند الأصوليين أن نجد لديهم مخالفة – أحيانا – لآراء اللغويين ، مثلما نجد فى مناقشة الجوينى لقول أهل اللغة « النكرة فى النفى تعم ، وفى الإثبات تخص » وهو يناقش هذه القاعدة مناقشة تخرجها من عمومها واطرادها ، فقد تكون النكرة فى الاثبات دالة على العموم ، وقد تكون فى النفى مدخلا للدلالة على نوع من الخصوص بدلالة التركيب اللغوى ، وليس التركيب من النفى – عندئذ – نصا فى اقتضاء العموم [3] .

ثم نجد لدى الجوينى أيضا استدلالا باللغة على فساد بعض الاجتهادات الفقهية فى فهم بعض آيات الأحكام [4] .

وهكذا يمكن القول بأن الأصوليين – وإن تأثروا بجهود علماء النحو واللغة – فإنهم كانوا يتشبثون بأنواع من الدراسات لم تكن لدى من تأثروا بهم ، وكانوا يصلون إلى مستوى من التعمق والغوص على أسرار اللغة ومراميها ، ودقائقها لم يكن متحققا لأكثر النحويين واللغويين ، ولهذا وصفت المباحث اللغوية عندهم بأنها « ليست من نوع علوم اللغة أو النحو العادية ، فقد دقق الأصوليون نظرهم فى فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة ... باستقراء يزيد على الاستقراء اللغوى ، فهناك – إذن – دقائق لايتعرض إليها (كذا) الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصة» [5] .

---

(١) الموافقات ١/٤٢ – ٤٤ ثم ١/٥٦

(٢) البرهان ١/١٦٩ .

(٣) البرهان ١/٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٤) انظر البرهان ١/٥٥٥ – ٥٥٨ .

(٥) النشار : مناهج البحث – مرجع سابق ص ٧٤

ومن الحق أن يقال أن ماكتبه الأصوليون حول مباحث الألفاظ يعد من أهم ما ابدعته عقولهم ، وأنه ينتظم مع كتاباتهم عن القياس والعلة وشروطها ومسالكها وقوادحها جوهر منهجهم ، وصفوة جهودهم ، وموضوع فخرهم ، وموطن الثناء عليهم.

ومن الحق أن يقال كذلك أن أي محاولة لوصف ما فعلوه فيما يتعلق بمباحثهم اللغوية لايغني فتيلا عن الرجوع إلى كتبهم ذاتها للتعرف على بعض خصائصهم من حيث الغوص على المعنى ، والجهد العارم لضبط المصطلحات وتحديد الدلالات والبعد عن كل ما يؤدي إلى الغموض والابهام والحرص على الدقة الشديدة ، وادراك العلاقات بين النص ومايحيط به من قرائن وملابسات وأسباب نزول وما تضمنته اللغة من طرائق التعبير وأساليب البيان .

ويمكن – على ضوء هذا التنبيه – أن نشير – في إجمال شديد – إلى شئ مما قالوه حول القواعد والمباحث اللغوية ، مع الاستعانة بما كتبه بعض الأصوليين القدامى وفي مقدمتهم الجويني والبصري ثم الامام الغزالي الذي خصص لهذا الباب ما يزيدعلى الثلث بل مايقارب النصف من كتاب المستصفى [1] ثم بالاستعانة بما كتبه شيوخ الأصول المعاصرون وفي مقدمتهم الشيخ محمد أبو زهرة ، والأستاذ علي حسب الله والشيخ عبدالوهاب خلاف –

تتجه القواعد اللغوية عندهم إلى أربعة نواح :

الناحية الأولى : إلى الألفاظ من ناحية وضوحها وقوة دلالتها على المقصود منها .

الناحية الثانية : من حيث طرق هذه الدلالة: أهي بصريح العبارة أم هي بالاشارة ولوازم المعاني ، ثم أهي بالمنطوق أم هي بالمفهوم .

الناحية الثالثة : من حيث ما تشتمل عليه الألفاظ ومدى ما تدل عليه من عموم أو خصوص ، ومن تقييد أو إطلاق .

الناحية الرابعة : من حيث صيغ التكليف .

أ – فأما الألفاظ فان لها مراتب تتدرج فيها من حيث قوة الوضوح ودرجته وهي بحسب ترتيبها من أدنى إلى أعلى الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم ، والظاهر يقبل التخصيص والتأويل والنسخ ، ومن ثم يدخله الاحتمال من هذه النواحي ، والنص أقوى منه في دلالته ، ولذلك لايدخله الاحتمال أو لايدخله الاحتمال الناشئ عن دليل ، ومن ثم يقدم على الظاهر عند التعارض .

---

(١) انظر :القطب الثالث الذي يصفه بأنه هو عمدة علم الأصول ، وهو الذي يتعلق بكيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول . المستصفى ١/٣١٥ إلى ٤٣٥ ثم حـ ٢/٢ – ٢١٢

أما المفسر فهو الذى يتبين معناه المقصود من دليل آخر أو من نص آخر وهو أقوى فى الدلالة من سابقيه ، ولذا لايحتمل التأويل ولا التخصيص وإن كان يحتمل النسخ ، ويترتب على هذا أنه يقدم على الظاهر والنص إذا تعارض معهما .

ثم يأتى المحكم على قمة هذه الدرجات ، لأنه يدل على مقصوده الذى سيق له ، وهو واضح فى معناه ، لايقبل تأويلا ولا تخصيصا ولانسخا حيث يقترن به مايدل على أنه غير قابل للنسخ (1) .

وتندرج هذه الدرجات الأربع تحت مسمى الواضح ، ويقابله غير الواضح وهو ذو أقسام أربعة أيضا ، هى : الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه ، ولكل منها معنى اصطلاحى يمكن الرجوع إليه ، ويمكن القول - إجمالا - بأنها مقابلة للأقسام الأربعة السابقة .

ب - أما دلالات الألفاظ فهى أربع دلالات عند الحنفية ، خمسة عند جمهور الفقهاء وهى دلالة العبارة ، ودلالة الاشارة ودلالة النص ودلالة الاقتضاء وزاد الجمهور مفهوم المخالفة .

فدلالة العبارة هى المعنى المفهوم من اللفظ سواء أكان ظاهرا فيها أم كان نصا ، وسواء أكان محكما أم غير محكم .

وإشارة النص هى ما يدل عليه اللفظ بغير عباراته ، ولكنه يجئ نتيجة لهذه العبارة، فهو يفهم من الكلام وإن لم يكن مستفادا من العبارة ذاتها .

ثم دلالة النص ، وهى التى تسمى مفهوم الموافقة كما تسمى دلالة الأولى وإنما تكون كذلك إذا كانت عبارة النص تدل على الحكم فى واقعة بعبارته ، ويفهم هذا الكلام من النص فى واقعة أخرى لتحقق موجب الحكم فيه .

ثم تأتى - أخيرا - دلالة الاقتضاء وهى دلالة اللفظ على كل أمر لايستقيم المعنى إلا بتقديره . (2)

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدلالات - شأنها شأن الألفاظ فيما سبق - ليست فى قوة واحدة فى الاستنباط ، فدلالة العبارة أقواها ، ودلالة الاقتضاء أدناها .

جـ ثم تنقسم الألفاظ - مرة أخري- من ناحية شمولها إلى خاص وعام ، ومطلق ومقيد، وفى كل منها مباحث تتناول تعريف كل منها ودلالته وطرق تخصيص العام،

---

(1) انظر لذلك : البرهان ٤١٢/١ - ٤٢٦ ، وانظر فى حديثه عن تأويل النص ٥١٢/١ ، ٥١٣ ، ٥١٥ ، ٥٣٢ ، ٥٣٧ ، ٥٤٥ وما بعدها ، والمستصفى ٣٢٦/١ ، ٣٣٧ ، ٣٤٥ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ والأحكام ٥٣/٣ وما بعدها وإرشاد الفحول ١٧٥ ، ١٧٦ وما بعدها .

(2) انظرمثلا : المستصفى ١٨٦/٢ وما بعدها والاحكام للآمدى ٢٥٧/٢ ، ٦٤/٣ وشرح مسلم الثبوت ٤٠٦/١ . وما بعدها وأصول السرخسى بتحقيق أبى الوفا الأفغانى - دار المعرفة لبنان ١٩٧٣ انظر ٢٣٦/١

وقواعد رفع التعارض بين العام والخاص ، وبين العام والعام ، وبين الخاص والخاص.

وقد تحدث الأصوليون عما يكون به تخصيص العموم وقسموه إلى متصل أى فى العبارة ذاتها أو منفصل عنها ، فالتخصيص بالمتصل كالتخصيص بالاستثناء والوصف والغاية والشرط والتخصيص بالمنفصل كالتخصيص بالعقل والحس والإجماع والكتاب والسنة المتواترة والقياس . ونحو ذلك من المخصصات كالعادة بشروط أو بمذهب الصحابى عند القائل به أو بالسياق ونحوها (١) .

وتجدر الإشارة إلى أن مابذله الأصوليون من جهد فى هذه الدراسات اللغوية العميقة المفصلة كان يستهدف أصلا فهم النصوص الشرعية وتحديد دلالاتها ، تمهيدا لاستنباط الحكم الشرعى منها ، ولكن هذه البحوث صالحه - بما فيها من دقه وعمق - أن تكون خير معين على ضبط صيغ النصوص القانونية عند تشريعها ، ثم على تفسير هذه النصوص وتحديد دلالاتها ، ثم هى معينة - كذلك - على وضع قواعد لرفع التعارض بينها وفى ذلك يقول الشيخ خلاف : « وهذه القواعد والضوابط لغوية مستمدة من استقراء الأساليب العربية ومما قرره أئمة اللغة العربية ، وليست لها صبغة دينية فهى قواعد لفهم العبارات فهما صحيحا، ولهذا يتوصل بها أيضا إلى فهم مواد أى قانون وضع باللغة العربية ، لأن مواد القوانين الوضعية المصوغة باللغة العربية هى مثل النصوص الشرعية فى أنها - جميعا - عبارات عربية مكونه من مفردات عربية ومصوغة بالأسلوب العربي. ففهم المعانى والأحكام منها يجب أن يسلك فيه السبيل العربى فى فهم العبارات والمفردات والأساليب ... وعلى هذا فالقواعد والضوابط التى قررها علماء أصول الفقه الإسلامى عن طرق دلالة الألفاظ على المعانى ، وفيما يفيد العموم من الصيغ ، وفيما يدل عليه العام والمطلق والمشترك .. إلخ كما تراعى فى فهم النصوص الشرعية تراعى فى فهم نصوص القانون بأنواعه » .

وهكذا تضاف إلى وظائف علم أصول الفقه وظيفة جديدة تستدعى الحرص عليه والعناية به ، وتجعله قائما بخدمة جليلة فى شئون التشريع وتطبيق القوانين .(٢)

د - أما القسم الرابع فيتعلق بصيغ التكليف ، وينصب هذا القسم على دراسة صيغتى الأمر والنهى ، وذلك لأن « الشريعة مبناها فى التكليف على الأمر والنهى » (٣) .

---

(١) انظر مثلا : البصرى : المعتمد ١/٢٠١ - ٢٠٢ والمستصفى ٢/٩٨ - ٢١٤ والأحكام لابن حزم ٣/١٢٧ - ١٢٩ والأحكام للآمدى ٢/١٨٦ وما بعدها ، ٢/٢٨٢ ، ٢٨٣ وإرشاد الفحول ١٤٥ - ١٥٢ وانظر فى هذا الذى سبق كله : أصول الفقه لأبى زهرة ١٠٧ - ١٥٧ وقد اعتمدنا عليه كثيرا، وعلم أصول الفقه لخلاف : مكتبه الدعوة الإسلامية بالأزهر ط ٨ دون تاريخ ١٤٠ - ١٩١ ، وأصول التشريع الإسلامي للأستاذ على حسب الله ، دار المعارف، ط٥ / ١٩٧٦ ، ٢٤٧ - ٣٢٧ .

(٢) خلاف : علم أصول الفقه ١٤١ بتصرف يسير جدا ، وانظر كتاب أبي زهرة السابق ٢ ، ٣ ، ١٠٩

(٣) الشاطبى : الموافقات٣/٨٨

ويقوم الأصوليون فى هذا القسم بتحديد معنى الأمر والنهى ، وللوصول إلى هذا التحديد يناقشون عددا من المسائل المتعلقة بكل منهما ، ويختارون حلولا لكل مسألة منها، وقد تختلف اجاباتهم عنها وحلهم لها ولكن كل واحد منهم مطالب بالدليل لما يختاره من حلول أو إجابات كما سبق القول .

ويمكن أن نذكر – على سبيل المثال – عددا من المسائل المتعلقة بالأمر على النحو التالى [١] .

- هل يقتضى الأمر تكرار الامتثال والتنفيذ أو يقتضى الامتثال مرة واحدة ؟
- هل يقتضى الفور وسرعة الامتثال أو يكون على التراخى ؟
- هل المندوب إليه مأمور به أو لا ؟
- هل الأمر بالشئ نهى عن ضده أو لا ؟
- هل إذا وقع المأمور به على حسب الاقتضاء أجزأ المكلف ذلك وكفاه أو لا يثبت ذلك إلا بقرينة ؟
- هل يكون الأمر بالقول فقط أو يكون بالفعل أيضا ؟
- هل للأمر صيغة تدل عليه ؟
- هل يقتضى الأمر وجب ما لايتم المأمور إلا به أولا ؟
- هل يقتضى قبح أضداد المأمور به أو لا ؟
- هل الأمر محدد بوقت أو هو مطلق ؟
- هل يدخل الأمر فى الأمر أو لا ؟
- هل يجب على الجماعة كلهم أو على بعضهم ؟
- هل تدخل النساء فى خطاب الذكور أو لا ؟
- هل يدخل العبيد فى خطاب الأحرار أو لا ؟
- إذا كان الإيجاب معلقا بشرط أو صفة أو غاية فهل ينتفى الإيجاب عما عدا ذلك أو لا؟
- إذا تكرر الأمر فهل تتكرر فائدته أو لا ؟
- إذا جاء الأمر بعد حظر فهل هو للوجوب أو للإباحة ؟
- إذا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واحداً بأمر فهل يكون له وحده أو يكون للجميع ؟ [٢]

---

(١) يمكن القول هنا بأن هذه المباحث الاصولية كانت مما تميز به الأصوليون على النحويين واللغويين .

(٢) انظر فى هذا كله : البرهان ٢٢٤/١ وما بعدها إلى ٢٦٨ والمعتمد٤٥/١ - ١٨٠ والأحكام لابن حزم ٤٥/٣ ومابعدها - ٧٧ والمستصفى ٢/٢ - ٢٤ والأحكام للآمدى١٣١/٢ - ١٨٦

ولايكتفى الأصوليون بهذه الدراسات المتنوعة لصيغة الأمر وإنما يقومون باستقراء شامل لصيغ الأمر فى اللغة والقران الكريم [1]

ليستعينوا بهذا الاستقراء على تحديد المراد بالأمر ، وهم يشتركون فى هذا الصدد مع البلاغيين ، ولكنهم يتميزون عنهم بأن دراستهم لم تكن ذات طابع نظرى يتعامل مع اللغة من الناحية الجمالية البينية فحسب ، بل ان غايتهم كانت تتجه – زيادة على ذلك – بوضع منهج دقيق للاستنباط من النصوص ، تمهيدا للاستعانة به فى الاجتهاد للتوصل إلى الحكم الشرعى ، فالطابع العلمى – عندهم – أشد ظهورا ، والعناية بالتطبيق أكثر حضورا مع عناية بالجانب النظرى يسابقون بها البلاغيين ، ويسبقونهم ويظهر هذا – على سبيل المثال – من تلك الأمثلة التى أوردناها عن مباحث الأمر لديهم منذ قليل .

هـ على أنه ينبغى – قبل أن نغادر هذا المبحث الدقيق فى المسائل اللفظية اللغوية – أن نشير إلى أن الأصوليين قد اهتموا فى دراستهم للنصوص بتحديد معانى الحروف، وذلك لأن الخطاب كما يقول أبوالحسن البصرى – تتغير فوائده بالحروف الداخلة عليه [2] بل توصف بعض الحروف عند بعضهم بأن عليها « مدار المسائل الفقهية ، وتشتد الحاجة إليها » [3] .

ويذكر بعضهم مثالا تتضح به هذه الأهمية لتحديد معانى الحروف وعلاقتها بالأحكام ويتعلق ذلك بالواو التى اختلف الأصوليون – واللغويون أيضا فى معناه فمن قائل أنها للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مطلقا دون ترتيب ، ومن قائل أنها للترتيب كالفاء . ويترتب على ذلك الخلاف فى مثل قول القائل : إن دخلت الدار طالق وطالق وطالق . فعند من يقول أنها للترتيب لاتقع إلا الأولى فحسب ، لأن المحل ، بوقوع الطلقة الأولى – يكون غير صالح لوقوع مابعدها ، بل أنه يشغل بحكم الأولى وهو الطلاق ويكون الباقى لغوا [4] .

ولايقف الأمر عند حد هذا المثال بل « كثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك ، فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق فى تخريج المسائل عليها » [5] .

وقد كان منهجهم فى تحديد معانى هذه الحروف مبنيا على استقراء النصوص ، ومنهم دلالاتها ، وتوثيق روايتها ، وكانت حجتهم فيما يصلون إليه « شهادة الاستقراء» أو «الاستقراء غير المكذوب » [6] .

---

(١) انظر مثلا : البرهان ـ ١/٣١٤ – ٣١٧ والاحكام للآمدى٢/١٤٢ ، ١٤٣ .
(٢) انظر المعتمد ١/٣٨.
(٣) انظر فواتح الرحموت بهامش المستصفى ١/٢٢٩ .
(٤) السابق . الموضع نفسه ، وهو يورد أقوالا أخرى فى تفسير هذا المثال .
(٥) أصول السرخسى١/٢٠٠ .
(٦) انظر فواتح الرحموت١/١٥٢ .

٣ – إذا قام الأصوليون بتحديد الأدلة وتحديد نطاقها ، ثم قاموا بدراسة النصوص تلك الدراسة المستوعبة التى ألمحنا إلى بعض جهودهم فيها فقد يلاحظ الأصولى وجود تعارض فى الأدلة وتلك مشكلة تحتاج إلى حل ، وليس من المقبول تجاهلها ، لأن ذلك يؤدى إلى تعطيل الأدلة عن عملها ، ويؤدى إلى فصل الوقائع عما نزل بشأنها من أدلة – وقد قام الأصوليون بجهد كبير فى هذا الشأن بحيث يمكن اعتباره من أهم ماقدموه ، وقد استعانوا فيه بكل مايمكن أن يعينهم عليه من نتائج العلوم الإسلامية الأخرى كعلم مصطلح الحديث وعلم الجرح والتعديل ونحوهما ونعترف بأن عرض منهجهم فى هذه النقطة يحتاج إلى مناسبة أخرى بعد أن طال البحث إلى هذا المدى، وأننا لنسأل الله تعالى أن يعين على إتمامه فى وقت قريب .

* ولعلنا – إن ضاقت علينا فرصة استكمال البحث كما كنا نرجو – ألا يضيق علينا أن نذكر موجزا بأهم الخطوات والمراحل التى يقوم الأصولى بها ، ولعله فيما نضيفه موجزا هنا مايتسكمل ما أعوزته الفرصة للتفصيل .

١ – البحث عن النص أو النصوص المتعلقة بموضوع بحثه أو المسألة التى يبحث عن حكمها .

٢ – إذا كانت النصوص مأخوذه من السنة النبوية فلابد أن يكون على علم بدرجتها من الصحة أو الحسن أو الإرسال ونحوها تبعاً للمعايير التى يضعها علماء مصطلح الحديث .

٣ – ترتيب هذه النصوص من حيث وثاقتها ودرجتها ، فيقدم القرآن فى الجملة على الحديث ، ويقدم الحديث بعضه على بعض بحسب مايتحقق فيه من صفات فيقدم المتواتر على الآحاد ، ويقدم الآحاد بعضه على بعض بحسب أحوال الرواة واتصال السند ، ونحو ذلك ، ثم يقدم الإجماع على القياس ، ويقدم القياس بعضه على بعض ، فيقدم القياس المنصوص على علته مثلا على القياس الذى تكون علته مستنبطه وهكذا .

٤ – ترتب هذه النصوص من حيث التاريخ ، فقد يكون من بينها مايمكن اعتباره ناسخا لغيره ، فيكون الحكم للأخير منها ويستدل على ذلك بقرائن تدل على ذلك ، وقد يكون فى النص نفسه مايدل على النسخ .

٥ – الدراسة اللغوية الدقيقة لدلالات الألفاظ والصيغ الواردة فى النصوص .

٦ – إذا حدث تعارض فى مدلول بعض النصوص ، ولم يمكن معرفة تواريخها لجأ الأصولى ، وكذا المجتهد مستعينا بعلم الأصول – إلى التوفيق بينها إذا كان ذلك ممكنا ، بملاحظة العموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ونحو ذلك ، وإلا لجأ

الترجيح بينها ، لتقديم ما هو أولى بالتقديم منها وهذا مسلك سلكه أكثر الأصوليين، وإن كان بن حزم لم يوافق عليه ، إعمالا للنصوص كلها ، وقد وضع منهجا خاصا به لحل مايمكن أن يوصف لدى غيره بالتعارض (١) .

٧ - إذا لم يوجد فى المسألة نص معلوم فهل يوجد فى المسألة إجماع أو لا ؟

٨ - إذا لم يوجد فى المسألة بذاتها نص ، ولكن يوجد نص فى مسألة مشابهة ، فعند ذلك يمكن اللجوء إلى القياس عند القائلين به ، ويقتضى هذا جهدا كبيرا فى تحديد العلة وإثباتها وإبعاد القوادح عنها كما يقولون وهذا المبحث من أهم الدراسات عند الأصوليين .

٩ - إذا لم يوجد فى المسألة ذاتها نص ، ولم يوجد نص فى مسألة مشابهة ، ولكن وجدت نصوص عامة يمكن أن تكون ذات صلة بموضوع بحثه ، أو كانت تتحدث عن قواعد عامة فى الشريعة يمكن تطبيقها على موضوع البحث أو كانت مؤدية إلى تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة ، فعند ذلك يمكن الاستدلال بذلك إعمالا للمصلحة المرسلة عند من يقول بها .

١٠ - يمكن للأصولى أن يلجأ إلى أصول أخرى إن كانت عنده أصولا كالعرف والاستحسان ونحو ذلك من الأصول .

ولعل مجرد سرد هذه الخطوات بهذا الإيجاز - يعطى فكرة تقريبية عن جهود الأصوليين ومنهجهم ، ولكنه لايغنى عن معايشته كتب الأصوليين والرجوع إليها للتعرف على منهجهم وخصائصه ، وهو ماحاولنا منه شيئا فى هذا البحث .

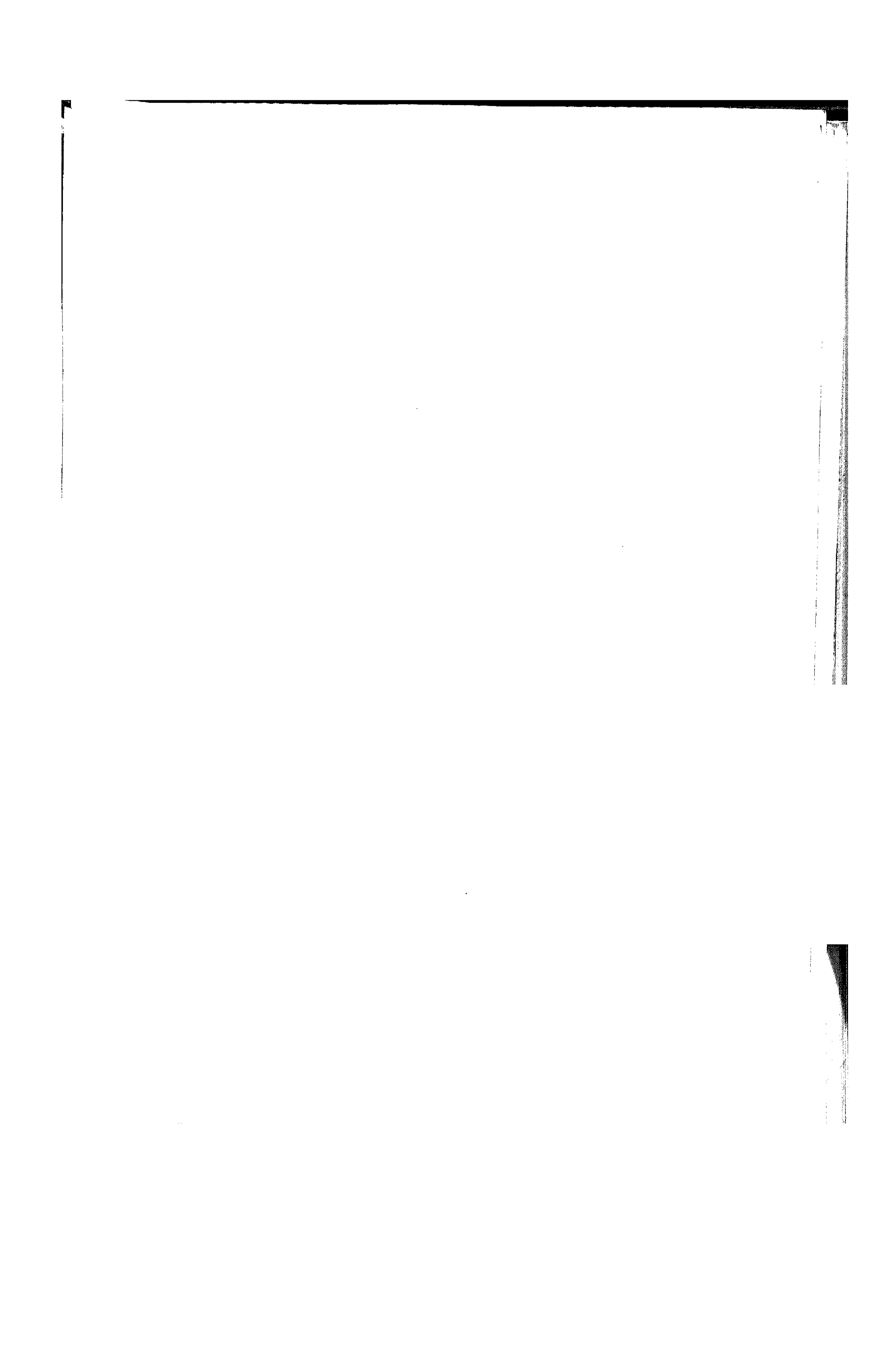
وإنه لمن حق المسلمين أن يفخروا بهذا العلم وما فيه من دقه وكمال ، وانه ليعد كما يقول ابن خلدون : « من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة » (٢) .

والله المستعان والحمد لله أولاً وآخراً .

---

(١) نرجو أن ننجز تفصيل ذلك فى الجزء الباقى من البحث وانظر الاحكام لابن حزم ٢/٢١ - ٦٥ .

(٢) المقدمة :طبعة الشعب ٤١٨



إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م .
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م . أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر . (الطبعة الثانية ستصدر قريباً) .
- نحو نظام نقدى عادل ، للدكتور محمد عمر شابرا ، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر ، وراجعه الدكتور رفيق المصرى ، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) ، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .
- نحو علم الإنسان الإسلامى ، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله ، الطبعة الأولى ، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .
- منظمة المؤتمر الإسلامى ، للدكتور عبد الله الأحسن ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م .
- تراثنا الفكرى ، للشيخ محمد الغزالى ، الطبعة الثانية ، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م .
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م .
- إصلاح الفكر الإسلامى ، للدكتور طه جابر العلوانى ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م .

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة ، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر) ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة ، للشيخ عبد الغنى عبد الخالق ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م ، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً) .

- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية:

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدري، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات:

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة:

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، للأستاذ أحمد الريسونى، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربى المعاصر: قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادى إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوى الإسلامى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا :

المكتب العربي المتحد
United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي
Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية
The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, LeicesterLE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fox: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامي
Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٣٤
تليفون: 1-465-0818 (966)
فاكس: 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب : ٩٤٨٩ - عمان
تليفون: 6-639992 (962)
فاكس: 6-611420 (962)

لبنان :

المكتب العربي المتحد
ص.ب : 135888 بيروت
تليفون: 807779
تيلكس: 21665 LE

المغرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المأمونية
الرباط
تليفون: 723276 (7-212)

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع
٧ ش الجمهورية - عابدين - القاهرة
تليفون: 3913688 (202)
فاكس: 340-9520 (202)

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

موضوع المنهجية موضوع معقد بطبيعته نظراً لتعدد أبعاده وتنوع زوايا النظر إليه واختلاف الرؤى فى التعامل معه ، وذلك لكونه المحور الأساسى فى بنية النسق المعرفى والمقدمة الضرورية لتأسيس أى علم من العلوم ، ويتناول الكتاب أهم القضايا والإشكالات المنهجية بصورة تثير فى الأذهان أسئلة أكثر مما تقدم إجابات محددة ، الأمر الذى يدفعنا إلى القلق والتفكير العلمى أكثر مما يؤدى إلى الراحة الفكرية .

وقد جاءت أعمال هذه الندوة الثانية التى عقدت بمشاركة جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر لتغطى مختلف قضايا المنهجية فى عدة محاور :

المحور الأول : إبستمولوجيا العلم والمنهج

حيث يتناول النسق الإسلامى لمناهج البحث العلمى وعناصر المنهج العلمى فى القرآن و السنة وإسهامات العلماء المسلمين فى العلوم الرياضية والطبيعية .

المحور الثانى : قضايا إشكالية فى المنهجية

ويناقش أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية ومنهج التعامل مع المصطلحات والمنهج العلمى عند ابن خلدون .

المحور الثالث : المنهجية فى العلوم الإسلامية

ويناقش منهج البحث فى علم العقيدة في ضوء التطور العلمى وقضايا التجديد فى علم أصول الفقه ومنهج المسلمين فى علم الكلام .